

THE.WHAT?

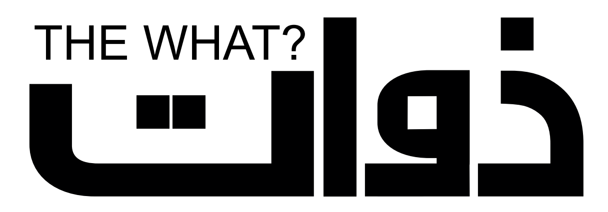
ذوات

العرب واقتصاد المعرفة

مجلة . ثقافية . نصف شهرية

العدد ١٨. ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ١٨ - ٢٠١٥

ذوات THE.WHAT?
مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

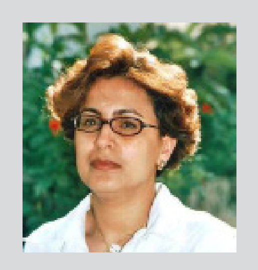
رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلغون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة هذا العدد

كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن اقتصاد المعرفة، وعلم المعرفة، وسلطة المعرفة، ومجتمع المعلومات، والاقتصاد الرقمي، وشبكة الاقتصاد الجديد، أو ثورة المعلومات، وكلها مصطلحات تحيل على اقتصاد المعرفة، الذي يُعرف بكونه الاقتصاد الذي تُحقق فيه المعرفة الجزء الأعظم من القيمة المضافة، بمعنى أن المعرفة تُعد في هذا الاقتصاد، مكوناً أساسياً في العملية الإنتاجية كما في التسويق، وأن النمو يزداد بزيادة هذا المكون القائم على تكنولوجيا المعلومات والاتصال.

فيما قبل، كانت الأرض، والعمالة، ورأس المال، هي العوامل الثلاثة الأساسية للإنتاج في الاقتصاد القديم، لكن في الوقت الحالي أصبحت المعرفة الفنية، والإبداع، والذكاء، والمعلومات، هي الأصول المهمة في الاقتصاد الجديد، وصار للذكاء المتجسد في برامج الكمبيوتر والتكنولوجيا عبر نطاق واسع من المنتجات أهمية تفوق أهمية رأس المال أو المواد أو العمالة. وتقدر الأمم المتحدة أن اقتصادات المعرفة تستأثر الآن بـ ٧ ٪ من الناتج المحلي الإجمالي العالمي وتنمو بمعدل ١٠ ٪ سنويا. وجدير بالذكر أن ٥٠ ٪ من نمو الإنتاجية في الاتحاد الأوروبي هو نتيجة مباشرة لاستخدام وإنتاج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات.

يُعد اقتصاد المعرفة فرعاً جديداً من فروع العلوم الاقتصادية، يقوم أساساً على الثورة الاتصالية غير المسبوقة، والتي تتجاوز في حجمها ونوعيتها وآثارها ما سبق أن أنجزته البشرية من اختراعات وإبداعات وابتكارات طوال تاريخها؛ فالتوظيف المتزايد لتقنيات الإعلام والاتصال والمعلومات في مجمل الأنشطة أصبح سمة تميز عالمنا اليوم. كما يقوم على فهم جديد أكثر عمقاً لدور المعرفة، ورأس المال البشري في تطور الاقتصاد وتقدم المجتمع، فضلاً عن كونه مولداً فعلياً للثروة، فقد باتت المعلومات مورداً أساسياً من الموارد الاقتصادية

لـه خصوصيتـه، بـل إنهـا المـورد الاسـتراتيجي الجديـد في الحيـاة الاقتصاديـة، المكمـل للمـوارد الطبيعيـة. كمـا تشـكل تكنولوجيـا المعلومـات في عصرنـا الراهـن العنـصر الأسـاس في النمـو الاقتصـادي، فالتقـدم الحاصـل في التكنولوجيـا، والتغـير السريـع الـذي تحدثـه في الاقتصـاد، يؤثـران ليـس في درجـة النمـو وسرعتـه فحسـب، وإنمـا أيضـاً في نوعيـة حيـاة الإنسـان.

ونظـرا لأهميـة هـذا الموضـوع، ولكـون ثـورة المعلومـات قـد أدخلـت المجتمعـات العصريـة المتقدمـة في الحقبـة مـا بعـد الصناعيـة، ارتـأت مجلـة «ذوات» الثقافيـة الإلكترونيـة، الصـادرة عـن مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، التوقـف في عددهـا الثامـن عـشر عنـد مجتمـع المعرفـة مـن منظـور عـربي، والبحـث في مميزاتـه وخصائصـه، وفي الإمكانيـة المثـلى لتنتقـل المجتمعـات العربيـة بسلاسـة إلى مجتمـع المعرفـة، وتسـتفيد وتفيـد مـن هـذه التقنيـات المتطـورة والمتغـيرة باسـتمرار.

ويضـم هـذا الملـف المعنـون بــ «العـرب واقتصـاد المعرفـة»، والـذي أعـده الكاتـب والباحـث الجزائـري المتخصـص في تحـولات الدولـة، بوحنيـة قـوي، أربعـة مقـالات: الأول للباحـث والكاتـب العـراقي حسـن تـركي عمـير بعنـوان « مجتمـع المعرفـة ودوره في بنـاء دولـة العـدل والقانـون»، والثـاني للباحـث السـوداني محمـد خليفـة صديـق بعنـوان «إفريقيـا والتحـول إلى مجتمـع المعرفـة.. التحديـات والرهانـات»، والثالـث للباحـث الفلسـطيني المتخصـص في التنميـة البشريـة وبنـاء قـدرات المجتمـع المـدني ناهـض أبـو حمـاد، وسـمه بــ «مجتمـع المعرفـة ومنظمـات المجتمـع المـدني في فلسـطين- دراسـة حالـة»، ثـم مقـال رابـع للباحـث التونسـي المتخصـص في علـم الاجتمـاع، مـراد مهـنّي بعنـوان « انبثـاق مجتمـع المعرفـة وتطـوّره في السّـياق الثّقـافي التّونسـي: مـن صراع النّخـب إلى محـدّدات العولمـة». أمـا حـوار الملـف، فهـو مـع المفكـر العـراقي إسـماعيل نـوري الربيعـي، الـذي يـرى فيـه أن العـرب غـير قادريـن عـلى اسـتيعاب فعاليـة نقـل التكنولوجيـا وأهميتهـا في تحقيـق التنميـة، ويعـترف بالنقـص الواضـح في الكفـاءات والخـبرات القـادرة عـلى التعامـل مـع هـذه التقانـة، وبمواطـن الخلـل الكامنـة في إهمـال مراكـز البحـث العلمـي والشـح في مصـادر التمويـل الـذاتي، ويتسـاءل: لمـاذا ينجـح العلمـاء العـرب في الوصـول إلى المراكـز العلميـة المرموقـة في أرقى مراكـز البحـوث العالميـة، والحصـول عـلى أكـبر الجوائـز العلميـة في العالـم، ويعجـزون عـن أداء بحـث تمهيـدي داخـل الوطـن العـربي؟

ويتضمـن بـاب «رأي ذوات» مقـالاً للكاتـب والمبـدع الأردني مفلـح العـدوان بعنـوان «الأسـاطير العربيـة: بـين جُـرأة الروايـة، وخـوف السـينما!!»، ومقـالا ثانيـا للباحـث المغـربي المهتـم بالشـؤون الدينيـة والفلسـفية غسـان الكشـوري بعنـوان «الرمزيـة في العنـف.. داعـش كنتيجـة»، والثالـث للباحـث والكاتـب السـوري نبيـل عـلي صالـح بعنـوان «لا منـاص مـن تغيـير مجتمعاتنـا بالعقـل والعلـم والنقـد»؛ ويشـتمل بـاب «ثقافـة وفنـون» عـلى مقالـين: الأول للكاتـب والمترجـم المـصري شـوقي جـلال تحـت عنـوان «الثقافـة العلميـة إرتقـاء بإنسـانية الإنسـان العـربي»، والثـاني للكاتـب والناقـد العـراقي رسـول محمـد رسـول بعنـوان « حسـين الـواد في «سـعادته.. السـيد الوزيـر: الهتـك الـسَّردي للفسـاد السـلطوي».

ويقـدم بـاب «حـوار ذوات» لقـاء مـع الباحـث العمـاني أحمـد بـن عـلي الحـارثي، أجـراه الباحـث المغـربي محمـد بوشـيخي، يتحـدث فيـه عـن المذهـب الإبـاضي، ويقـول بأنـه يتميـز «بـشيء مـن الاسـتقلالية في التفكـير بعيـدا عـن الوصايـة باسـم السـلف أو أهـل البيـت»، وأن الإباضيـة تمثـل «الوسـط الـذي لا يرفـض الآخـر ويقصيـه»، إضافـة إلى موقفهـا الـذي يحـرم «القتـل لمجـرد الخـلاف الفكـري»؛ فيمـا يضـم بـاب «تربيـة وتعليـم» الجـزء الأول مـن دراسـة للباحـث التربـوي التونسـي مصـدق الجليـدي بعنـوان «التكامـل بـين المجـالات التربويـة مـن منظـور تربيـة الأصالـة المبدعـة».

ويقـترح «بورتريـه ذوات» لهـذا العـدد صـورة عـن الباحثـة والأكاديميـة الأردنيـة ميـادة أبـو جابـر، صاحبـة المبـادرات التنمويـة المجتمعيـة الرائـدة، الـتي تهتـم أساسـا بالمـرأة والشـباب، وصاحبـة المـشروع التعليمـي والتنمـوي الرائـد بـالأردن «عالـم الحـروف».

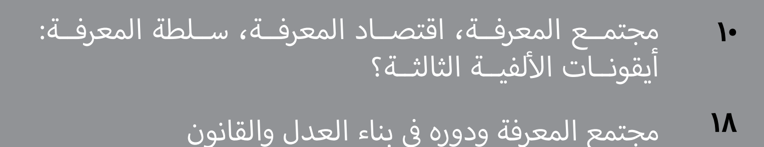
وفي بـاب «سـؤال ذوات»، يسـائل الكاتـب والإعلامـي التونـسي عيـسى جابـلي سـتة باحثـين عـرب حـول «أمـا زال للفـن دور في تغيـير العقـول والشـعوب والواقـع؟»، وتقـدم الكاتبـة والباحثـة المغربيـة المقيمـة بفرنسـا حنـان درقـاوي قـراءة في كتـاب «جنـون عـادي» للفيلسـوف الفرنـسي نيكـولا غريمالـدي، وذلـك في بـاب «كتـب»، والـذي يتضمـن أيضـاً تقديمـاً لبعـض الإصـدارات الجديـدة لمؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، إضافـة إلى لغـة الأرقـام الـتي نطلـع فيهـا القـراء عـلى قائمـة أفضـل ١٠٠ جامعـة في العالـم، والـتي يغيـب عنهـا العـرب.

سعيدة شريف

في الداخل ...

ملف العدد:

العرب واقتصاد المعرفة



١٠ مجتمع المعرفة، اقتصاد المعرفة، سلطة المعرفة: أيقونات الألفية الثالثة؟

١٨ مجتمع المعرفة ودوره في بناء العدل والقانون

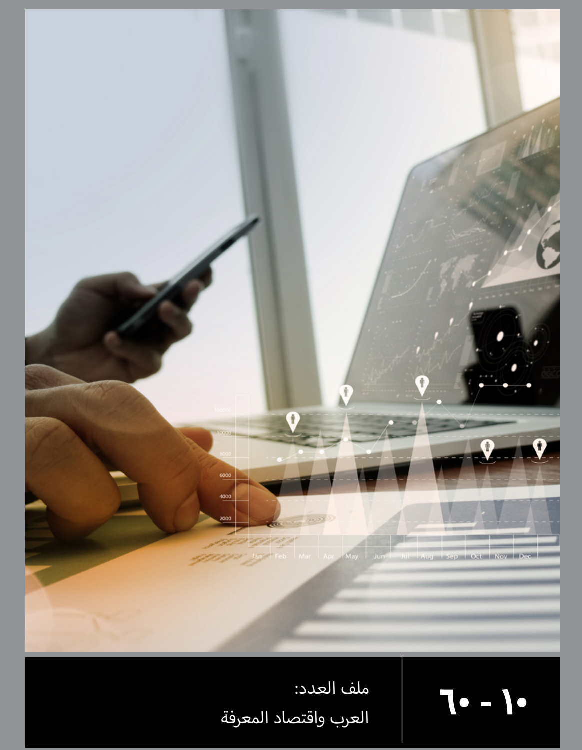
٢٨ إفريقيا والتحول إلى مجتمع المعرفة.. التحديات والرهانات

٣٦ مجتمع المعرفة ومنظمات المجتمع المدني في فلسطين

٤٦ انبثاق مجتمع المعرفة وتطوره في السياق الثقافي التونسي

٥٤ حوار الملف مع المفكر العراقي إسماعيل نوري الربيعي

٦٠ بيبليوغرافيا

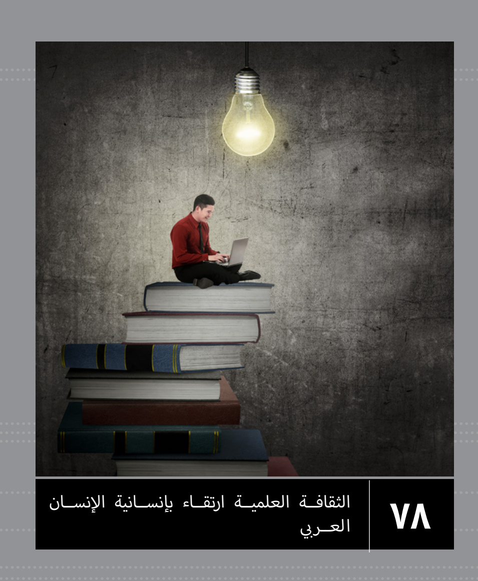


ملف العدد: العرب واقتصاد المعرفة ١٠ - ٦٠

ثقافة وفنون:

٧٨ الثقافة العلمية ارتقاء بإنسانية الإنسان العربي

٩٠ الهتك السردي للفساد السلطوي



٧٨ الثقافة العلمية ارتقاء بإنسانية الإنسان العربي

THE WHAT? ذوات

في كل عدد:

٦٢ رأي ذوات

١١٠ سؤال ذوات

١٢٨ مراجعات

١٣٢ إصدارات المؤسسة/كتب

١٣٨ لغة الأرقام



٩٥ الباحث العماني أحمد بن علي الحارثي

حوار ذوات:

٩٥ حوار مع الباحث العماني أحمد بن علي الحارثي: «الإباضية تتميز باستقلالية التفكير وديمقراطية الحكم»



١٠٤ ميادة أبو جابر

بورتريه ذوات:

١٠٤ ميادة أبو جابر: دأب وعطاء وحلم لا ينتهي..

تربية وتعليم:

١١٨ التكامل بين المجالات التربوية من منظور تربية الأصالة المبدعة (2/ 1)



١١٨ التكامل بين المجالات التربوية من منظور تربية الأصالة المبدعة




ملف العدد:
العرب
واقتصاد
المعرفة

إعداد: د بوحنية قوي

باحث جزائري في تحولات الدولة

مجتمع المعرفة، اقتصاد المعرفة، سلطة المعرفة أيقونات الألفية الثالثة؟

منذ أن تغيرت مفاهيم المعرفة؛ ومع تنامي التدفق المعلوماتي بفعل الثورة الإعلامية الاتصالية؛ برزت مفاهيم جديدة كسلطة المعرفة ومجتمع المعرفة وعمال المعرفة. إنه العصر الذي لا يرى إلا قوة واحدة وسلطانا واحدا وسلطة واحدة، هي سلطة امتلاك المعرفة؛ باعتباره أداة للتحرك والانعتاق السياسي والعلمي والثقافي والأمني.

شهد العالم في العقود الأخيرة تطورات متسارعة أدتّ إلى تحولات شملت أغلب جوانب الظاهرة الإنسانية؛ وفرضت عليها إعادة تعريف ذاتها، وبعث مكوناتها، لتواكب عصر مجتمع المعلومات Information society، الذي يعتمد أساسا على المعلومات الوفيرة كمورد استثماري، وكسلعة استراتيجية، وكخدمة، وكمجال للقوى العاملة، مستغلا إمكانات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات المتطورة، واستخداماتها، في مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية، بغرض تحقيق التنمية المستدامة.[١]

ومن أبرز ملامح هذه المرحلة، قوة الوسيلة الإعلامية، وسرعة تأثيرها وكفاءتها العالية، حيث إنها لم تعد تقتصر على الجانب المادي فحسب، وأضحت تقوم على القوة الناعمة The soft power(*)، التي يعرفها جوزيف ناي Joseph Nye بأنّها: «الحصول على ما تريد، من خلال الإقناع وليس الإكراه، من خلال القيم السياسية والثقافية، والقدرات الإعلامية، والتبادل العلمي والفكري، والسياسة الخارجية القادرة على مد الجسور وإقامة الروابط والتحالفات».[٢]

أضحت وسائل الإعلام أحد أبعاد القوة، من خلال قدرتها ودورها في صناعة الرأي العام، وتشكيل مدركاته وصورته الذهنيّة الجمعيّة، حيث استفاد قطاع الإعلام من ثورة المعلومات، وتحول إلى صناعة لها موقعها ضمن اقتصاد المعرفة، هذا الأخير الذي بدأ يعيد تشكيل الخارطة الاقتصادية، ويمثّل اتجاهاً حديثاً في الرؤية الاقتصادية العالمية، ينظر إلى المعرفة بوصفها «محرّكا للعملية الإنتاجية»، والسلعة الرئيسة فيها، نظير دورها الأساسيّ في خلق الثروة غير المعتمدة على رأس المال التقليدي أو الموادّ الخام، أو العمال، إنّما تعتمد كلياً على رأس المال الفكري، ومقدار المعلومات المتوفرة لدى جهة ما (شركة، أو دولة،.. إلخ)، وكيفية تحويل هذه المعلومات إلى معرفة، ثم كيفية توظيف المعرفة للإفادة منها بما يخدم البعد الإنتاجي.[٣]

ارتكز الاقتصاد الكلاسيكي - قبل وبعد تشكّل الفكر الاقتصادي، وتبلور مفاهيم الاقتصاد الحديث– على ثلاثية الأرض والعمالة ورأس المال، حيث شكّل هذا الثالوث

١- فاروق سيد حسن، الاتصالات عبر الأقمار الصناعية (بيروت: دار الراتب، د. ت)، ص. ٧

*ـ القوة الناعمة مصطلح صاغه جوزيف ناي في كتابه «وثبة نحو القيادة/ bound to lead» الصادر في ١٩٩٠، ثم عاود استخدامه في كتابه مفارقة القوة الأمريكية/ the Paradox of American power عام ٢٠٠٢، ثم في كتابه القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية الذي أصدره في ٢٠٠٤، للتفصيل أكثر، (انظر: مسفر بن ظافر عائض القحطاني، إستراتيجية توظيف القوة الناعمة لتعضيد القوة الصلبة في إدارة الأزمة الإرهابية في المملكة العربية السعودية، أطروحة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة دكتوراه فلسفة في العلوم الأمنية، قسم العلوم الإدارية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، (الرياض، ٢٠١٠)، ص. ٧٠

٢- جوزيف ناي، القوة الناعمة كوسيلة النجاح في السياسة الدولية (ترجمة: محمد توفيق البجيرمي) (الرياض: العبيكان، ٢٠٠٧)، ص. ٢٥

٣- رضا عبد الحكيم إسماعيل رضوان، الاقتصاد المبني على تكنولوجيا المعلومات ومدى إسهامه فـي التنمية، متوفر على الرابط التالي:
html.٢٠١٠-٣_http: //www.arrafid.ae/arrafid/p٩

ركيزة الإنتاج إلى أن ظهر اقتصاد المعرفة، هذا الأخير الذي نحت مفاهيم اقتصادية جديدة قائمة على الفكرة الإبداعية والذكاء.

ويعرّفه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ٢٠٠٣ بأنّه: «نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاية في جميع مجالات النشاط المجتمعي الاقتصادي والمجتمع المدني والسياسة والحياة الخاصة وصولاً لترقية الحالة الإنسانية باطراد؛ أي إقامة التنمية الإنسانية، ويتطلب الأمر بناء القدرات البشرية الممكنة، والتوزيع الناجح للقدرات البشرية».[٤]

استفاد قطاع الإعلام من ثورة المعلومات، وتحول إلى صناعة لها موقعها ضمن اقتصاد المعرفة

وقد انطلق عديد الباحثين من فكرة مفادها أنّ البيانات تعبّر عن مجموعة من الحقائق والأفكار حول شيء معين؛ أي إنّها المادة الخام لإنتاج المعلومات، والتي تعبّر بشكل عام عن حقيقة، أو ملاحظة لحادث معين، وتضيف معرفة إلى معرفة الفرد. وبناء على ذلك، فإنّ المعرفة عبارة عن سلعة غير ملموسة تختلف عن باقي السلع غير الملموسة، تنتج لمرة واحدة وتباع عدّة مرات، وهذه الصفة أضافت عليها سمة كون تكلفتها الحدية تقرب من الصفر، وبذلك فإن عوائد الاستثمار فيها تكون عالية.[٥]

بينما يعرفه البنك الدولي، بأنّه: «الاقتصاد الذي يحقق استخداما فعالا للمعرفة، من أجل تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وهذا يتضمن جلب وتطبيق المعارف الأجنبية، بالإضافة إلى تكييف وتكوين المعرفة من أجل تلبية احتياجاته الخاصة».[٦]

وتقدّر الأمم المتحدة أنّ اقتصاديات المعرفة تستأثر بـ: (٧٪) من الناتج المحلي الإجمالي، وتنمو بمعدل (١٠٪) سنويا، وجدير بالذكر أن (٥٠٪) من نمو الإنتاجية في الاتحاد الأوربي مثلا، هو نتيجة مباشرة لاستخدام وإنتاج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات (اقتصاد الخدمات فائق الذكاء).[٧]

يؤكد الاقتصادي روبرت سولو أنّ أهمّ عامل للنمو الاقتصاديّ، هو ابتكار ونشر المعرفة الحالية، وإنتاج ونشر معارف جديدة، ويقول إنّ (٥٠٪) من النموّ الاقتصاديّ يتعلق بالمعرفة، و(٣٤٪) منها، يعزى إلى نموّ معارف جديدة، يضاف إليها (١٦٪) من النمو الاقتصاديّ، ينتج عن الاستثمار في رأس المال الإنسانيّ من خلال التعليم.[٨]

وبالتالي، فالعامل الأساسي المحدد للقوى الاقتصادية لم يعد الأرض، كما كان

٤- مراد علة، الاقتصاد المعرفي ودوره في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الأقطار العربية: دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية أنموذجاً، متوفر على الرابط:
http://goo.gl/w0kM8J
٥- معراج الهواري ومصطفى بالي، أثر نظام معلومات الموارد البشرية في اقتصاد المعرفة: دراسة ميدانية، الملتقى الدولي صنع القرار في المؤسسة الاقتصادية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، (أبريل ٢٠٠٩)، ص. ٦
٦- سامح بوزيد وأحمد لعمى، «التعليم الإلكتروني كخيار استراتيجي لتحقيق كفاءة المورد البشري في ظل اقتصاد المعرفة في الجزائر، «مجلة أداء المؤسسات الجزائرية، العدد: ٤، (٢٠١٣)، ص. ١٤٦
٧- مراد علة، جاهزية الدول العربية للاندماج في اقتصاد المعرفة: دراسة نظرية تحليلية، المؤتمر العالمي الثامن للاقتصاد والتمويل الإسلامي النمو المستدام والتنمية الاقتصادية الشاملة من المنظور الإسلامي، الدوحة، (ديسمبر ٢٠١١).
٨- علي فلاح الزعبي، «العوامل المؤثرة على الإبداع كمدخل ريادي في ظل اقتصاد المعرفة (دراسة مقارنة بين الجزائر والأردن)، «مجلة أبحاث اقتصادية وإدارية، العدد: العاشر (ديسمبر ٢٠١١).



في الاقتصاد الزراعي، ولا صاحب رأس المال اللازم لإنتاج السلع، كما هو الحال في الاقتصاد الصناعي، وإنّما أصبح المورد المعلوماتيّ، الذي يعد ضروريا لابتكار المستحدثات، وجعل الإنتاج أكثر فاعلية. كما يلاحظ أنّ النموّ في هذا القطاع أسرع من نمو الاقتصاد الكليّ، فقد قدّر الاتحاد الدولي للاتصالات بعيدة المدىّ أنّ نموّ قطاع المعلومات على المستوى العالمي، قد نما بمعدل (٠٥٪)، بينما معدّل النموّ في الاقتصاد العالمي كان أقل من (٠٣٪)، ومن هنا يبرز التحول الواضح إلى اقتصاد المعلومات، حيث إنّ (٦٠٪) من العمالة الأمريكية، تعمل في المجال المعرفيّ، و(٨٠٪) من الوظائف الجديدة هي في قطاع المعلومات.[٩]

اقتصاد المعرفة والتحرر من كل السلط التقليدية والبنى الكلاسيكية

أضحى اقتصاد المعرفة Knowledge Economy رافدا علميّا وعمليّا يستخدم لقياس مستويات حيازة الدول لأسباب التقدّم ومقوّمات التحديث، وقد ورد هذا المصطلح لأوّل مرة في مؤلف المفكّر الاقتصاديّ بيتر دروكر Peter Drucker الموسوم بـ: «The Age of Discontinuit»، الذي تحدّث فيه عن مفهوم مجتمع المعرفة، حيث إنّ اقتصاد المعرفة، هو الاقتصاد الذي يتشكّل عبر توليد المعرفة Generating Knowledge، أو خلق معرفة جديدة وتحويلها إلى منتجات وخدمات وأساليب ذات قيمة[١٠]، وإنتاج المعرفة وتوزيعها واستخدامها، بطريقة تضمن النمو المستديم، وخلق الثروة وتوفير مناصب الشغل.[١١]

إنّ حديث الدول عن اقتصاد المعرفة ليس خيارا، بل أضحى أكثر ضرورة في عصر العولمة «عصر المعلومات»، وليس الحديث عن اقتصاد المعرفة متاحا أمام الدول التي لم تحقّق اقتصاداتها؛ أيّ إقلاع اقتصاديّ، وليس من السهل على الاقتصاديات المتخلفة أن تندمج في ركب النموّ، ما لم تتوفّر لديها محدّدات القوة الاقتصادية، ومناخ استثمار يناسب ما يمكن أن تستغله من فرص اقتصادية، لتحريك وتعجيل نسبة النمو، والاستفادة من مداخيلها «غير المتوقعة»، وانعكاسها على نصيب الفرد والعائد القومي للمجتمع، ومستويات رفاهية المستهلك. لذلك يقول المفكر السياسيّ الأمريكي زبيغنيو برجنسكي، إنّ الانفتاح والعولمة هما السبيل الأكثر فعالية، لخفض معدّلات الفقر في العالم.[١٢]

> أضحى اقتصاد المعرفة رافدا علميّا وعمليّا يستخدم لقياس مستويات حيازة الدول لأسباب التقدّم ومقوّمات التحديث

تقوم نظرية الفجور المعرفية Knowledge Gap Theory على فكرة التباين بين الأفراد والجماعات في المعرفة، على إثر التعرّض لوسائل الاتصال الجماهيرية، في خلق أو زيادة هذا التباين، ويفترض ب. ت. تيتشونور P. T. Tichenor أنّه «مع تزايد انسياب المعلومات في النظام الاجتماعي،

٩- سلوى أمين السامرائي، «رؤية تشخيصية للمجتمع المعرفي في ظل اقتصاد المعرفة، «مجلة العلوم الاقتصادية، المجلد: ١٤، العدد: ٤٩ (٢٠٠٨)، ص. ٩٦

١٠- محمّد خصزي، متطلبات التحوُّل نحو الاقتصاد المعرف يPrerequisites For A Transition Into Knowledge Economics، بحث مُقَدم للمؤتمر العلمي الرابع: «إدارة المعرفة في العالم العربي» Knowledge Management in the Arab World، جامعة الزيتونة الأردنية، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، الموقع الإلكتروني: http: //www.elbassair.org

١١- مراد علّة، جاهزية الدول العربية للاندماج يف اقتصاد المعرفة - دراسة نظرية تحليلية -، الموقع الإلكتروين: ٣٤٤/http: //conference.qfis.edu.qa/app/media

١٢- زبيغينيو بريجنسكي، الاختيار.. السيطرة على العالم أم قيادة العالم؟ (ترجمة: عمر الأيويب) (بروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص. ١٦٦



من خلال وسائل الاتصال، تحدث الفجوة في المعلومات، بين الفئات ذات المستوى الاجتماعي الأعلى والأسفل، وتتسبّب في تباين مهارات الاتصال، وخلق طبقة من نوع جديد»[١٣]، كما تحدث الفيلسوف الألمانيّ يورغان هابرماس عن مسألة عن عدم جدوى اختصار نظرية المعرفة في الجانب المحض للعلم، إذ لا يمكن أن نهمل دور المصلحة في تحفيز العقل[١٤]، ومن هنا نتأكّد بأنّ التفكير هو المنطلق لاستخدام الإعلام في تأسيس اقتصاد المعرفة.

يؤكّد تطوّر وسائل الاتصال في المجتمعات الحديثة، مستويات الترابط وأبعاد التداخل بين الثقافي، الاجتماعي، السياسي، التنمويّ

يقول الفيلسوف الفرنسيّ غاستون باشلار، إنّ طريق تقدّم العلم، ونموّه، لم يكن يسير في خطّ مستقيم، لأنّ الحقيقة كانت دائما في صراع كبير مع الخطأ[١٥]، لكنّ الواقع اليوم، هو أنّ العلم يجري تسخيره في خدمة الهيمنة الإمبريالية، وفكرة مركزية العالم، بعيدا عن هدف «البحث عن المعرفة»، باعتبارها «الخلاص الذي يؤدّي إلى التفوّق على الخطأ والتحرّر من ربقة الجهل»، وبما أنّ سرعة الإنترنت أصبحت تفوق التوقعات، أصبح الطوفان الرقميّ سببا في توظيف العالم الرقمي والمعرفة الرقمية في خدمة الإنتاج والأرباح والثروة[١٦]. ويرى عامر الكبيسى، أنّ المعرفة الصحيحة هي التي تدمج بين النظرية والتطبيق، وأنّ حاملي المعرفة القويمة، هي الفئة التي تفكّر بواقعية Realist، وبراغماتية Pragmatist، وتمتلك نمط تفكير تحليليّ Analysis، إبداعيّا Innovativists.[١٧]

يعتبر فرانك كيلش الإعلام الناجح، «مغناطيس الاستثمار الضخم»[١٨]، ومولد الأفكار الاقتصادية، باستخدام أفكار مجنونة، مثل: العقار الإلكتروني، المنزل الذكي، الحدائق الافتراضية، المطاعم السيبرنية، متاجر دون أرفف..، والعديد من المفاهيم، التي لم تنجح الحواسيب وحدها في نشرها، دون استخدام الوسائل التقليدية للاتصال، أي عبر الإعلانات التلفزيونية، وعبر الراديو، والصحف الورقية. ويكتب الباحث توماس ماكفيل حول مفهوم الاستعمار الإلكتروني[١٩]، والذي يعني به سيطرة شركات الإعلانات العالمية على التجارة عبر البوابة الإلكترونية، التي تعرف هي الأخرى ظاهرة الاحتكار الرأسماليّ الإمبرياليّ، للإعلانات والتجارة الحرة، واحتكار جميع الأسواق، ومنها «السوق الإعلاميّ» إذا صحّ التعبير، حيث تحتكر السماوات المفتوحة بشكل واضح، على الرغم من الادّعاءات بانفتاحها على جميع التنافسيين الاقتصاديين.

فحتى ثقافة الاستهلاك تغيّرت، وتحولت من منظار التملّك والتطلّع، نحو نزعة الرغبة، باتجاه «استهلاك احتكاريّ»، وظهور «مجتمعات استهلاكية»، أكبر ضحية

١٣- محمود حسن إسماعيل، مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير (القاهرة: الدار العالمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص. ٢٨٠

١٤- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة (ترجمة: حسن صقر) (: منشورات الجمل، ٢٠٠١)، ص. ٢٢٥

١٥- فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان (القاهرة: الدار المصرية للطباعة، د. ت)، ص. ٢٨

١٦- هال أبلسون، هاري لويس، كني ليدين، الطوفان الرقميّ: كيف يؤثّر على حياتنا وحريتنا وسعا (ترجمة: أشرف عامر) (القاهرة: دار كلمات، مؤسسة هنداوي للنشر، ٢٠١٤)، ص. ٣٤

١٧- عامر خضير الكبيسى، إدارة المعرفة وتطوير المنظمات (الإسكندرية: الكتاب الجامعي الحديث، ٢٠٠٤)، ص. ٨١

١٨- فرانك كليش، ثورة الأنفوميديا: الوسائط المعلوماتية وكيف تغيّر عالمنا وحياتك؟ (ترجمة: حسام الدين زكريا) (الكويت: المجلس الأعلى للفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد: ٢٥٣، يناير ٢٠٠٠)، ص. ١٠٥

١٩- توماس أل. ماكفيل، الإعلام العالمي.. Global Communication (ترجمة: عبد الحكيم أحمد الخزامي) (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص. ٤٦٤



فيها هي فئة «النساء»[٢٠]، وغيرهم من فئات الإنفاق التنافسيّ في العديد من الأسواق الدولية.

تقوم الاقتصاديات العالمية على نموذج «الدفعة القوية للنمو»، حتى لو حدث «دخول متأخّر للتصنيع»، لأنّ المهمّ هو أن تعمل الأنظمة الاقتصادية على توفير مناخ الاستثمار الذي يتيح تأسيس النهضة، بمعنى أنّ العولمة تتيح الالتحاق السريع بركب الدول المتطورة، فليس عيبا بالنسبة إلى أية دولة أن يكون ماضيها متخلفا، لأنّ تكييف حاضرها، سيضمن لمستقبلها دمجا سريعا في عجلة النمو العالمي، وتحقيق مقتضيات الانفتاح الاقتصاديّ على العالم، وردم فجوة النمو والتقدّم الاقتصاديّ، بين الدول النامية، والدول المتقدّمة.

يؤكّد تطوّر وسائل الاتصال في المجتمعات الحديثة، مستويات الترابط وأبعاد التداخل بين الثقافي، الاجتماعي، السياسي، التنمويّ، من جهة، والإعلام في الجهة المقابلة، بوصفه ظاهرة اجتماعية إنسانية، تساعد الناس على تبادل المعلومات، والتعرّف على أفكار بعضهم البعض، حيث تقدّم وسائل الاتصال الحديثة بدائل[٢١]: (التعلم بدل الجمود)، (وضوح المعلومة بدل سريتها)، (حركية وانتشار المعلومة بدل تخزينها واحتكارها).

استخدم الكاتب السياسي البريطانيّ إدموند بورك Edmund BURKE تعبير «السلطة الرابعة» عام ١٧٩٠، ليدين الثورة الفرنسية، حيث عبّرت الصحافة عن الإرادة الشعبية، ونشر الصحافيّ الفرنسيّ الشهير فرنسوا هنري دو فيريو François-Henri de Virieu عام ١٩٨٤ مؤلفا بعنوان: «المدياقراطية Médiacratie (الوساطقراطية)»[٢٢]، متحدّثا عن هيمنة الوسائل الكبرى للإعلام في الأنظمة الديمقراطية، على متلقي الرسالة الإعلامية، وتحوّل وسائل الإعلام إلى واحدة من أهمّ وسائل «المساءلة الاجتماعية»، التي يجب أن تخضع نفسها إلى قواعد الانضباط المهني، أمام متلقين أصبح اعتمادهم على وسائل الإعلام يتزايد يوما بعد يوم.[٢٣]

> حررت وسائل الإعلام الحديثة المواطن البسيط من ربقة الاستبداد، وأحدثت مفاهيم جديدة كالديمقراطية الإلكترونية والمواطن الرقمي والحكومة الإلكترونية

اقترن تطور العمل الإعلامي بالتطور التقني والتكنولوجي، وكان دائما ما يعكس القفزات العلمية والتقنية بشكل متسارع، بدءًا من الصحف، فالراديو، وصولا إلى التلفزيون والمحطات الفضائية، وأخيرا مجتمع الإنترنت وصفحات التواصل الاجتماعي، التي صاغت مفهوم الإعلام الجديد/New media، هذا الأخير الذي استطاع بفعل التطور التقنيّ، التملّص من رقابة الحكومات وتأثيرها.

الإعلام الجديد هو إعلام عصر المعلومات، وهو وليد ظاهرتي تفجر

٢٠- روجر وزربلانت، ثقافة الاستهلاك.. الاستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة (ترجمة: ليلى عبد الرزاق) (القاهرة: المركز القومي للترجمة، المشروع القومي للترجمة، العدد: ١٨٣٣، ٢٠١١)، ص. ٤٧

٢١- فيليب بروتون، ثورة الاتصال.. نشأة إيديولوجيا جديدة (ترجمة: هالة عبد الرؤوف مراد) (بروت - القاهرة: دار المستقبل العربي، المكتبة العالمية، ١٩٩٣)، ص. ٢١١

٢٢ـ فرنسيس بال، الميديا (ترجمة: فؤاد شاهني) (بروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٨)، ص. ١١٣

٢٣- جان كلود برتراند، أدبيات الإعلام (ديونتولوجيا الإعلام) (ترجمة: رباب العابد) (بروت: مج المؤسسة الجامعية للدراسات والنسر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص. ١١٣



المعلومات/ Information Explosion، وظاهرة الاتصال / Telecommunication، والإعلام الجديد يعتمد على استخدام الكمبيوتر والاتصالات عن بعد، في إنتاج المعلومات والتسلية، وتخزينها، وتوزيعها، لكنّ المميز أنّ الإعلام الجديد قادر على إضافة خاصية جديدة لا يوفرها الإعلام القديم، وهي التفاعل/Interactivity، وهذه الخاصية أضافت بعدا جديدا مهما إلى أنماط وسائل الإعلام الجماهيري.(٢٤)

ما يمتاز به هذا النموذج الإعلامي، على النموذج الإعلامي التقليدي اللامتكافئ - والذي كان يخدم النخب التي تتحكم في إنتاج الخطابات العامة، ولا يضمن التبادل والتفاعلية بين المرسل والجمهور -، هو أنّ النموذج الجديد المعتمد على التقنية المتطورة، هو نموذج «غير مركزي»، ييسّر للأفراد إمكانيات إنتاج الخطابات، والمشاركة في الاتصال العمومي، فهو لا يتعلق فقط بما يسمى «الكثرة المعلوماتية»، ولكن بـ: «تعميم القدرة على الكلام للأفراد»، ويسهم في تشكيل فضاء عمومي أكثر انفتاحا.(٢٥)

كما يتميز الإعلام الجديد بأنه إعلام متعدد الوسائط/Multimedia، وهذا يعني أنّ المعلومات يتمّ عرضها في شكل مزيج من النص والصورة والفيديو، ممّا يجعل المعلومة أكثر قوة وتأثيرا، هذه المعلومات هي معلومات رقمية يتمّ إعدادها وتخزينها وتعديلها ونقلها بشكل إلكترونيّ.(٢٦)

لقد حررت وسائل الإعلام الحديثة المواطن البسيط من ربقة الاستبداد، وأحدثت مفاهيم جديدة كالديمقراطية الإلكترونية والمواطن الرقمي والحكومة الإلكترونية، وأضافت مصفوفات جديدة قوامها مقارعة الاستبداد، لذلك ساهمت مواصلة التواصل الاجتماعي في تحرير الفضاء الإعلامي العربي في دول الربيع العربي، وعززت مفاهيم الحكامة ودولة القانون وتعزيز قدرات المجتمع المدني، وهي المفاهيم والبنى التي لم تكن موجودة سابقا.

٢٤- سمرة شيخاني، «الإعلام الجديد في عصر المعلومات، «مجلة جامعة دمشق، المجلد» ٢٦، العدد: الأول - الثاني (٢٠١٠)، ص. ٤٤٢

٢٥- انتصار إبراهيم عبد الرزاق وصفر حسام الساموك، الإعلام الجديد: تطور الأداء والوسيلة والوظيفة (بغداد: الدار الجامعية للطباعة والنشر والترجمة، ط. ٠١، ٢٠١١)، ص. ٢٤

٢٦- سمرة شيخاني، المرجع السابق، ص. ٤٤٣


صدر حديثا
وفاء الدريسي
الجواري والغلمان
في الثقافة الإسلامية
المركز الثقافي العربي



بقلم : حسن تركي عمير
كلية القانون والعلوم السياسية
– جامعة ديالى – العراق



مجتمع المعرفة ودوره في بناء دولة العدل والقانون

يقوم مجتمع المعرفة في الأساس، على نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاءة في المجالات السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية والتعليم...إلخ، لتحقيق التنمية المعرفية المستدامة من خلال توظيف المفاهيم والأفكار والقواعد والإجراءات المعرفية إلى أفعال والقرارات ممزوجة بالتجربة والحقائق والأحكام والقيم التي تعمل مع بعضها كتركيب فريد يسمح للأفراد والمنظمات من خلق أوضاع جديدة وإدارة للتغيير. فالقرارات الحديثة، لا تعتمد فقط على المعلومات فحسب، بل على التحليل والبحث عن الأمثلة في الحلول المقترحة. ومن هنا، جاءت أهمية البحث عن دور مجتمع المعرفة في بناء الدولة المدنية التي يتحقق فيها العدل ويسود مبدأ سيادة القانون.

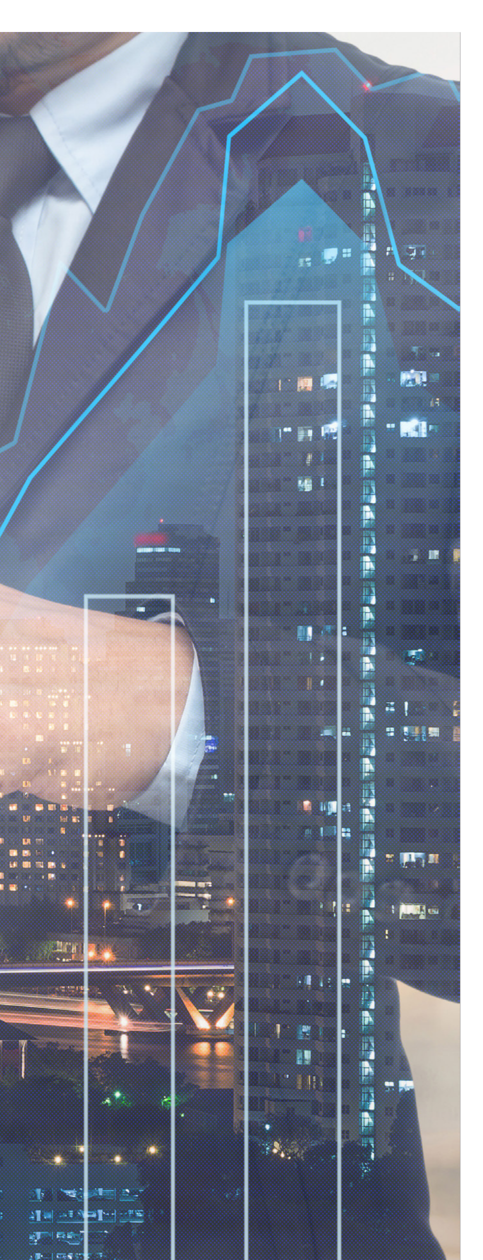
وَانطلاقا مما سبق، جاء البحث ليسلط الضوء على:

١. مجتمع المعرفة وعلاقته بمجتمع المعلومات
٢. مجتمع المعرفة وبناء دولة القانون
٣. المعرفية ضمان لمبدأ السيادة
٤. مجتمع المعرفة ودوره في تحقيق العدل والقانون

أولاً: مجتمع المعرفة وعلاقته بـ «مجتمع المعلومات»

المعرفة: هي حصيلة الامتزاج الخفي بين المعلومة والخبرة والمدركات الحسية والقدرة على الحكم، وأن امتلاك المعلومات وسيط لاكتساب





المعرفة ضمن وسائل عدّة كالحدس والتخمين والممارسة الفعلية والحكم بالسليقة.

ويعرف نانوكا (Nanoka) المعرفة على أنها «الإيمان المحقق الذي يزيد من قدرة الوحدة أو الكيان على العمل الفعال». وبهذا التعريف يكون التركيز على العمل أو الأداء الفعال، وليس على اكتشاف الحقيقة. وهذا ما يحصل في الغالب، حيث إننا نهتم بماذا يمكن أن تعمله المعرفة، وليس بتعريف المعرفة ذاتها؛ فنحن نستخدم كلمة المعرفة لتعني بأننا نمتلك بعض المعلومات، وبذلك نكون قادرين على التعبير عنها. ومع ذلك، فهنالك حالات نمتلك فيها المعلومات ولكن لا نعبر عنها[١].

بينما يعرف المجتمع المبني على المعرفة: بأنه «كل مجتمع تُعدَ فيه المعرفة مصدر الإنتاج الأول بدلاً من رأس المال أو القوة العاملة، أي أنه المجتمع الذي تكون فيه المعرفة إحدى قوى الإبداع والابتكار»[٢].

ولابد لنا من أن نميز بين «المعرفة» و«المعلومات». فعلى الرغم من عدم وضوح الحدود الفاصلة بين المصطلحين، إلا أنهما ليسا وجهين لعملة واحدة. فالمعلومات لا تعني في الحقيقة الجانب العلمي بقدر ما تعني ثقافة الآخرين وعاداتهم وطرائق معيشتهم وفنونهم، وآدابهم وما ينتج من معالجة للبيانات التي تتوالد في البيئة، وهي تزيد مستوى المعرفة لمن يحصل عليها.

وهذا يعني أن المعرفة هي أعلى شأناً من المعلومات، فنحن نسعى للحصول على المعلومات، لكي نعرف أو نزيد معارفنا بالاقتراب من الثقافة الإنسانية[٣].

ومنذ عقد التسعينيات من القرن الماضي، والعالم يشهد مناقشات خصبة حول الطريقة المثلى للتعامل مع ثورة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، خاصة وأن التطورات الجارية تبشر بمستقبل واعد على مستوى الإنجاز المادي، وكانت نتيجة تلك التطورات أن انتشرت مفاهيم جديدة، مثل «مجتمع المعلومات»، «مجتمع المعرفة». كما أن ثورة المعلومات التي أصبحت الميزة الرئيسة للقرن الواحد والعشرين، تداخلت مع ثورة الاتصال وهذا ما أدى إلى ثورة معلوماتية، أصبح من العسير على الإنسان استيعاب كل المعلومات المتوفرة ودراستها. وهذا ما حتم عليه تطوير تقنيات وأساليب تخزين ومعالجة المعلومات بطريقة رشيدة وذكية، وفي عصرنا الحالي يتوقع أن تكون المعرفة وتطبيقاتها التكنولوجية أبرز مظاهر القوة مع التحول الذي نشهده في بداية المعرفة. فبعدما كانت القوة العسكرية هي الحاسمة في عصر الزراعة، أصبحت القوة الاقتصادية هي المهيمنة في عصر الصناعة[٤].

١- نعيمة حسن جبر رزوقي، «رؤية مستقبلية لدور اختصاصي المعلومات في إدارة المعرفة، إدارة المعلومات في البيئة الرقمية: المعارف والكفاءات والجودة». عن أعمال المؤتمر الثالث عشر للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات (بيروت من ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر إلى ١ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ٢٠٠٣. ص ٢٧٥

٢- وزارة التعليم العالي في المملكة العربية السعودية، التعليم العالي وبناء مجتمع المعرفة، للمزيد يراجع الموقع المتاح ٢٠١٥/٥/٦:
١=pdf?AspxAutoDetectCookieSupport.VDMPI٠٠٥/https: //he.moe.gov.sa/ar/docs/Doc١

٣- عبدالودود مكروم، الشخصية المصرية في مجتمع المعرفة: القيم المميزة والوجهة المأمولة، مركز دراسات القيم والانتقاء الوطني. للمزيد يراجع الموقع المتاح بتاريخ ٢٠١٥/٥/١٢ pdf.٠٣/http: //centers.mans.edu.eg/vsc/releases/translation-unit

٤ حسين أحمد دخيل السرحان، التنمية البشرية المستدامة وبناء مجتمع المعرفة، مجلة أهل البيت – العدد ١٦، كلية القانون- جامعة أهل البيت، ص ١٤٣

ومع ذلك، فإن القفزة المعرفية التي نشهدها اليوم، أدت إلى بروز معطيات جديدة للمجتمعات الإنسانية، حيث برز تعبير «مجتمع المعرفة»([٥]) بحلَة جديدة حاملاً هذه المعطيات في صفاته، ومتطلعاً أيضاً إلى تعزيز الإمكانات المعرفية، والعمل على الاستفادة منها في تطوير تلك المجتمعات. ولعل من أبرز أمثلة الاهتمام بمجتمع المعرفة ما يقوم به الاتحاد الأوربي في هذا المجال؛ ففي مؤتمر القمة

المجتمع المبني على المعرفة هو المجتمع الذي تكون فيه المعرفة إحدى قوى الإبداع والابتكار

٥- لقد ظهر مفهوم مجتمع المعرفة لأول مرَة في منتصف الستينيات من القرن العشرين، عندما كانت تحدث نقاشات ساخنة بخصوص التناقضات والعيوب والعقبات التي تواجه المجتمع الصناعي، مثل التناقضات الخاصة بالموضة التي تناسب المجتمع الصناعي، ومن هنا فقد بدأ المجتمع الحديث في التركيز على المعرفة ووظيفتها، وقد وضح نيكوستر (Nicoster) أن النظرية الخاصة بمجتمع المعرفة، والتي تركز على الوظائف المعرفية، باعتبارها نتاجاً جديداً يحل محل رأس المال، حيث إنها تمثل عنصر إنتاج تقليدي، ثم شاع استخدام مفاهيم متصلة بمجتمع المعرفة مثل (الصناعة والتكنولوجيا المعرفية). وكلما مرَّ الوقت دخلنا في مجتمع المعرفة بصورة وعمق أكبر.
ربحي مصطفى عليان، مجتمع المعرفة: مفاهيم أساسية، المؤتمر الثالث والعشرين للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات للمدة (١٨ -٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢)، الدوحة (قطر)، ص ٢١٣١



الأوربي الذي عقد في لشبونة عام ٢٠٠٠ اتخذت قرارات لدعم التوجه نحو بناء هذا المجتمع وتطويره والاستفادة من معطياته. وعلى المستوى العربي، فإن من أبرز أمثلة هذا الاهتمام التقرير الثاني للتنمية الإنسانية العربية الذي صدر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، الذي حمل شعار «نحو إقامة مجتمع المعرفة»[٦].

ويصنف نانوكا وتاكيوشي (Nanoka and Takeuchi، ١٩٩٥) المعرفة حسب إدارتها إلى صنفين، هما [٧]:

المعرفة الصريحة (Explicit Knowledge)، وهي المعرفة المنظمة المحدودة المحتوى التي تتصف بالمظاهر الخارجية لها، ويعبر عنها بالرسم والكتابة والتحدث، وتتيح للتكنولوجيا تحويلها وتناقلها.

المعرفة الضمنية (Tacit Knowledge)، وهي المعرفة المتضمنة في عقول وسلوك الأفراد، وهي تشير إلى الحدس والبديهية والإحساس الداخلي، إنها معرفة خفية تعتمد على الخبرة ويصعب تحويلها بالتكنولوجيا، بل هي تنتقل بالتفاعل الاجتماعي، وأن حيازة المعلومات المعرفية هي الوسيلة لضمان البقاء والاستمرار في الوجود[٨].

خلاصة القول: إن مجتمع المعرفة في هذا العصر هو المجتمع الذي يهتم بدورة المعرفة، ويوفر البيئة المناسبة لتفعيلها وتنشيطها وزيادة عطائها، بما في ذلك البيئة التقنية الحديثة بشكلها العام، وبيئة تقنيات المعلومات على وجه الخصوص، وبما يسهم في تطوير إمكانات الإنسان، وتعزيز التنمية والسعي نحو بناء دولة العدل والقانون لتأمين حياة حرّة كريمة للجميع.

ثانياً: مجتمع المعرفة وبناء دولة القانون

يعرف فوكوياما بناء الدولة على أنه: «تقوية المؤسسات القائمة وبناء مؤسسات جديدة فاعلة وقادرة على البقاء والاكتفاء الذاتي»([٩]). والمعروف أن قيام هذه الدولة الحديثة بقدرتها على توفير النظام والأمن وحكم القانون وحماية حقوق الملكية، سمح بظهور العالم الاقتصادي كما نعرفه اليوم([١٠]). وفي هذا الصدد قال الأمين العام للأمم المتحدة بان كي مون: «إن تقارير التنمية البشرية غيرت نظرتنا إلى العالم، وقد تعلمنا أن النمو الاقتصادي بالغ الأهمية لكن الهدف الأول والأخير يبقى وضع الدخل الوطني في متناول الجميع ليحيوا حياة صحية ومنتجة ومديدة»([١١]).

والدولة كمؤسسة إنسانية قديمة، حظيت بمعرفة مجتمعية واسعة عبر التاريخ

٦ -د. ربحي مصطفى عليان، مجتمع المعرفة: مفاهيم أساسية، المؤتمر الثالث والعشرين للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات للمدة (١٨ -٢٠ تشرين الثاني ٢٠١٢)، الدوحة (قطر)، ص ٢١٣٠

٧- نعيمة حسن جبر رزوقي. المصدر السابق، ص ٢٧٧

٨- ربحي مصطفى عليان، المصدر السابق، ص ٢١٣٤

٩- فرانسيس فوكوياما، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، مكتبة العبيكان للنشر، الرياض، ٢٠٠٧، ص ١١

١٠- إن المشكلة الاقتصادية التي تواجه أغلب دول العالم، ومنها الدول النامية وفقاً لرأي منصوري الزين وآخرين، هي مشكلة انخفاض حجم الاستثمار بها، معتبراً أن «ندرة رأس المال يؤثر على التنمية الاقتصادية وعلى عوامل الإنتاج الأخرى». منصوري الزين، تشجيع الاستثمار وأثره على التنمية الاقتصادية، دار الراية للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ٢٠١٣، ص ١٥

١١ للمزيد يراجع: التقرير السنوي للتنمية البسرّية لعام ٢٠١٣

الإنساني، وكانت دائماً مصدر بناء للحضارات الإنسانية في كل زمان ومكان منذ أن تفتح وعي الإنسان وتطور من المستوى البدائي للحياة، حتى أصبح للمعرفة تأثير كبير في تكوين حضارته المتنامية، وأن تطور كل أمة ورقيها يأتي من التطورات الفكرية المعاصرة في فلسفة بناء دولة القانون وإقامة العدل على أساس أخلاقي ضمني مشترك لجميع القوانين، كما يشير القول المأثور الذي يعزى عموماً لأرسطو، «الحكم بسلطة القانون لا بسلطة البشر»، وعلى إثر ذلك ظهرت الدولة الدستورية الحديثة بهدف الحد من صلاحية استخدام سلطات الدولة، لكن حكم القانون بحد ذاته لا يكفي لإيجاد حكومة فاعلة، لأنه يتطلب قدراً من الصلاحية وحرية التصرف، لذلك تسعى دولة حكم القانون إلى إعادة الصلاحية في مجالات محددة بدقة إلى السلطة التنفيذية المركزية، خصوصاً في ميادين السيادة، مثل القيادة العسكرية والسياسات المالية التي تجمع بين البراعة التقنية والحاجة إلى الحسم[١٢]. ومن هنا، فإن مبدأ

١٢- المصدر نفسه، ص ١٣٩

سيادة القانون لا يختلف في معناه عن مبدأ الدولة القانونية التي تحرص الدولة الحديثة على اعتماده كخاصية من خصائصها الجوهرية.

ثالثاً: المعرفية ضمان لمبدأ السيادة

تحصر مهام دولة القانون المدنية في إتاحة إمكانية الحصول على الحقوق والحريات العامة والخاصة لجميع المواطنين مقابل إنجاز وظائفهم المكلفين بها تجاه بعضهم البعض وتجاه نظام الدولة العام. أما لو كانت على العكس من ذلك، أو افترضناها جهازا سياسيا يفرض على جميع المواطنين جملة من الواجبات والأعمال والضرائب والإيرادات العامة دون أن يتيح لهم مجال الحصول أو المحافظة على حقوقهم وحرياتهم، فهي ليست دولة ذات طابع مدني؛ إنما هي مؤسسة استبدادية وقمعية، أما أنماط الحقوق والحريات والواجبات والمسؤوليات التي يتم تطبيقها ضمن نطاق هذه الدولة، فإنها لا تخضع لموازين عادات وتقاليد وأعراف مجتمع المعرفة، لذا اقتضت الضرورة القانونية والثقافية والسياسية إقامة دولة مدنية الاتجاه[١٣] تحرص على اعتماد مبدأ سيادة القانون، والأمر كذلك يبدو شبيهاً لمبدأ سيادة الشريعة في الإسلام، عندما كانت المجتمعات الإسلامية خاضعة لإحكامها من جميع نواحي الحياة، إذ كان لا يُعدَ صالحاً كُل عمل يأتي به الفرد أكان من الحكام أو الرعية، إلا إذا كان موافقاً لأحكام الشريعة الإسلامية[١٤]، فالشريعة تدعو إلى قراءة الكون والتفكير فيه، وتتبع سنن الله في خلقه، فالقراءة هي الوسيلة الأولية والمستمرة لتلقي المعرفة، لكنها ليست الوحيدة، فنحن أهل القرآن مطالبون بالمبادرة والقيادة، ففي كل قراءة متدبرة تحصل على معرفة جديدة، ولذلك ربط القرآن الكريم الجانب المعرفي بـ(٧١) موقعاً منها (٣٢) بمعنى العلم، وكلها تعني العلم والمعرفة الإنسانية[١٥].

> من ميزات الدولة الحديثة ذات الاتجاه المدني لامركزية سلطة حكومتها بتحديد صلاحياتها، ومنح الأقاليم أو الأجزاء المحلية صلاحيات أوسع

إن الدولة المدنية في ظل المناخ الديمقراطي الحر؛ مؤسسة إدارية سياسية كبيرة ذات صبغة مدنية؛ فهي ليست سلطة ذات طابع عسكري يديرها رجال المؤسسة العسكرية الكبار، كما هو الحال في العديد من بلدان العالم خاصة بعض الدول الأفريقية والأسيوية التي شهدت وتشهد صراعات تكون دموية بعض الأحيان بين مختلف الطوائف والجماعات الأهلية للاستحواذ على السلطة[١٦]؛ ولن تكون الدولة مدنية الطابع والهوية، حينما يتحكم بإرادتها السياسية وقانون عقوباتها أفراد الجماعات المسلحة والمليشيات، فلو افترضنا بناء أسس دولة

١٣- يعقوب يوسف جبر الرفاعي، بناء الدولة المدنية الصالحة، عن مجلة أخبار الديمقراطية، للمزيد يراجع الموقع المتاح في ٢٠١٥/٥/١١
htm.٦٧٥/٢٩٪٢٨١٥٪http: //www.siironline.org/alabwab/akhbar_aldimocrati

١٤- تقدم الصحيفة (الوثيقة) صورة للتنظيم القانوني الذي وضعه الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، لتنظيم أوضاع المدينة في مراحلها المبكرة من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، على أساس من المساواة والعدل وإيجاد السلطة التي تعمل على تحقيق ذلك. للمزيد يراجع: د. هاشم يحيى الملاح، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ٢٠٠٧، ص ١٨٠-١٨٨

١٥- للاطلاع على المواقع والنصوص القرآنية يراجع: زينب عبدالرحمن السحيحي، تأصيل المعرفة الإدارية في المناهج الدراسية، مجلة إدارة المعرفة، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، عدد يناير/ كانون الثاني، ٢٠١٠، ص ٣٧-٣٨

١٦- يرى المفكر توماس هوبز أن الإنسان سرّير بطبعه، وأن المجتمع بقوانينه وتشريعاته وتربيته يضفي على الإنسان حالة إنسانية ينتقل بسببها من حالة همجية إلى حالة مدنية، مؤكداً أهمية الضبط الاجتماعي في الحياة من خلال التعاقد الاجتماعي الذي يترجم اجتماعية الإنسان. كامل المراياتي، النظام القيمي للعشائر العراقية ودور العشيرة في بناء مجتمع مدني، مجلة دراسات اجتماعية، العدد ٣١ لسنة ٢٠١٣، بيت الحكمة، بغداد، ص ١١١



مدنية حديثة الوظائف تحمي حقوق الجميع وفق مبدأ المساواة سياسياً واقتصادياً وثقافياً؛ لكانت بداية النهاية للأحداث الدامية المؤسفة التي تمر بها تلك الدول، فليس من الصواب تصور نشوء آلية أية دولة متمدنة تخضع إدارتها لأقلية أو أغلبية تهيمن على مقدراتها وعلى أجهزتها ووظائفها، أو أن وظيفة تنفيذ أعمالها يحتكرها حزب سياسي ينفرد بسلطته أفراد يستغلون السلطة لتلبية مصالحهم الخاصة، على النقيض من ذلك يتسع فضاء الحريات ضمن الجغرافيا والسيادة السياسية للدولة المدنية، ليشمل كل المواطنين دون استثناء بحسب الاستحقاقات الدستورية الرسمية والمشروعة([١٧])، وتمتاز الدولة المدنية عن سواها بالنسبة إلى تغير سلطات حكومتها وموظفي هذه السلطات كلما انقضت فترة محددة، وهذا السلوك السياسي المعتدل لا وجود له في ظل الأنظمة الدكتاتورية المستبدة وأقرب مثال هو الدول العربية، بينما نجد عكس ذلك تماماً في البلدان الديمقراطية الكبرى، حيث يتم تغيير رئيس الحكومة وأعضاء حكومته كل أربع سنوات من خلال صناديق الاقتراع؛ لإفساح المجال لشخص كفء آخر. ومن ميزات الدولة الحديثة ذات الاتجاه المدني لامركزية سلطة حكومتها بتحديد صلاحياتها، ومنح الأقاليم أو الأجزاء المحلية صلاحيات أوسع مدى؛ لممارسة وظائف ضمن نطاق جغرافي محدد قد يكون محافظة أو إقليما، وهذا الاتجاه السياسي الإداري الحديث متبع في بعض دول العالم كالولايات المتحدة وسويسرا وكندا والهند والإمارات العربية المتحدة ودول أخرى، وقد أثبت نجاحا باهرا.

رابعاً: مجتمع المعرفة ودوره في تحقيق العدل والقانون

إن حكم القانون هو أمر أساسي في النظام الديمقراطي، قال أرسطو منذ أكثر من ألفي سنة: «حكم القانون أفضل من حكم الفرد، أياً كان»، وقال القاضي لورد كوك: «الملك نفسه يجب أن لا يكون خاضعاً لإنسان، ولكن أن يكون خاضعاً لله وللقانون، لأن القانون يجعله ملكاً». من هنا، فإن حكم القانون في معناه الحديث يدين الكثير بتعريفه للراحل البروفيسور آلبرت. وأن دايسي، الذي نشرت محاضراته حول حكم القانون للمرة الأولى عام ١٨٨٥م، يوجز نظريته حول حكم القانون في ثلاثة أفكار رئيسة:

أولاً: حكم القانون يعني أن القانون هو الأسمى، وهو يتعارض مع القوَة التعسفية. فإذا خرق شخص ما القوانين المطبقة أمام المحاكم العادية، فإنه يعاقب. وقد عدَ دايسي أيضاً أن الحكومات يجب أن لا تتمتع بسلطات استثنائية واسعة، لكي لا تتجاوز حدودها.

ثانياً: يؤمن دايسي بأن جميع الأشخاص يجب أن يكونوا متساوين أمام القانون بغض النظر عن هويتهم.

ثالثاً: يؤمن دايسي بأن أحكام الدستور ليست مصدر القانون. في المقابل، يعتقد أن كل فرد في المجتمع يجب أن يكون له من الحقوق والحريات ما يمكنه من الحقوق والحريات ويجعله يفعل ما يشاء؛ أي كل شخص تخرق حقوقه يمكنه أن يعالج هذا الخرق في المحاكم، والقانون العام كفيل بتأمين ذلك.

١٧- يقول بن خلدون في مقدمته: «إن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم إن الإنسان مدني بالطبع، أي لابد من الاجتماع وهكذا خلق الله الإنسان، ولابد له من الاجتماع والتعاون مع أبناء جنسه». عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٦

ومن هنا، فإن مبدأ سيادة القانون لا يختلف في معناه عن مبدأ الدولة القانونية. وحول الربط بين القواعد القانونية وتحقيق العدالة في مجتمع المعرفة ففي حقيقة الأمر، لا يجد القانون مضمونه الخاص به إلا عبر مفهوم (العدل)، وينتدب القانون نفسه لإقامة نظام عادل، ولكن، التساؤل عما إذا كانت فكرة العدالة تحتم وجود القانون، أو كما يقول المشككون عما إذا كان وجود العدالة عائداً إلى احترام القانون القائم.

وتأسيساً على ما تقدم، فإن لحكم القانون في مجتمع المعرفة خصائص نوجزها في الآتي:

سيادة القانون، وتعني أن الجميع (أفراد وحكومة) خاضعون للقانون

مفهوم العدالة يسلط الضوء على المعاملة المتساوية بين الناس

تقييد ممارسة السلطة الاستنابية

أخذ السوابق القانونية بعين الاعتبار

اعتماد منهجية القانون العام

أن يكون التشريع متجهاً نحو المستقبل لا بالعودة الى الماضي (مبدأ عدم رجعية القوانين)

استقلال القضاء

ممارسة البرلمان للسلطة التشريعية، وتقييد السلطة التنفيذية

وجود أساس اختلاقي ضمني مشترك لجميع القوانين



بقلم: محمد خليفة صديق
جامعة إفريقيا العالمية،
السودان

إفريقيا والتحول إلى مجتمع المعرفة... التحديات والرهانات

يعمق التطور المتسارع على صعيد تكنولوجيا المعلومات والاتصالات(ICTs)، وظهور التقنيات المتطورة في الأقمار الصناعية وشبكة الإنترنت، يومياً الفجوة الرقمية (Digital Divide) بين دول الشمال التي تعيش مرحلة مجتمع المعلومات، أو المعرفة في إطار مسيرة تطورها الطبيعي، وبين دول الجنوب التي لا يزال الكثير منها يعيش مرحلة المجتمع الزراعي بل والرعوي، وباتت المعرفة المحور الرئيس في مصير الأمم، وحتى تحافظ؛ أي الأمة على وجودها، فينبغي عليها أن تنتج، ولكي تنتج ينبغي على أبنائها أن يكتسبوا المعرفة، وصار الاندماج في مجتمع المعلومات أو المعرفة المعاصر بقيمه وملامحه الجديدة تحديا مطروحا على كل المستويات.

وَقضية مجتمع المعرفة هي في الأساس، عملية تحول تترتب عليها تغيرات جوهرية في الأنماط والسلوك، شاملة الأنشطة والمستويات كافة، وهذا التحول لن يرى النور لمجرد إطلاق شعارات المواكبة أو وضع معالجات تسكينية وقتية لتحقيق ذلك التحول، حيث ما تزال معظم دول إفريقيا تخطو خطواتها الأولى بتعثر نحو مجتمع المعرفة الذى سيحقق للقارة بلا شك فوائد جمة، ليس أقلها تحقيق معدلات عالية في التنمية الإنسانية.

ما المقصود بمجتمع المعرفة؟

أصبح مصطلح ثورة المعلومات، ومجتمع المعرفة، ومجتمع الحاسوب، ومجتمع اقتصاد المعرفة، والمجتمع الرقمي وغيرها من المصطلحات، المميز الرئيس لحقبة

تاريخية مهمة من تاريخ البشرية، تتميز بالتوظيف المتداخل والكبير لوسائل الإعلام والاتصال المعاصر، وكذا الاعتماد على التكنولوجيا الرقمية بشكل يساهم في تقديم خدمات وتوفير أنماط وقيم لم تكن موجودة من قبل.

يُعرف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) مجتمع المعرفة بأنه ذلك المجتمع الذي يقوم أساساً على نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاءة في جميع مجالات النشاط المجتمعي: الاقتصاد والمجتمع المدني، والسياسة، والحياة الخاصة، وصولاً لترقية الحالة الإنسانية باطراد؛[١] فهو مجتمع يحسن استعمال المعرفة في تسيير أموره وفي اتخاذ القرارات السليمة والرشيدة، وهو كذلك ينتج المعلومة لمعرفة خلفيات وأبعاد الأمور بمختلف أنواعها.

ومجتمع المعرفة الذي تكتفي بعض التسميات بنعته بـ» المجتمع الرقمي» هو مشروع مجتمع، وهو أكبر من أدواته وأكبر من التقانات والشبكات،[٢] فهو يعتمد على المعارف كثروة أساسية؛ أي على خبرة الموارد البشرية وكفاءتها ومعارفها ومهاراتها كأساس للتنمية الإنسانية الشاملة.

ومجتمع المعرفة بهذه الأبعاد، يشكل سانحة تاريخية ينبغي اهتبالها، فقد صارت المعرفة أساس السلطان والكسب والجاه، كما أنّ مجتمع المعرفة يضع الإنسان كفاعل أساس، فهو منبع الإبداع الفكري والمعرفي والمادي، وعضو فاعل يؤثر ويتأثر ويبدع لنفسه ولغيره من خلال شبكات التبادل والتخاطب والتفاعل، فالمعادلة الاقتصادية الجديدة باتت لا تعتمد أساساً على وفرة الموارد الطبيعية ولا المالية، بل على المعرفة والكفاءات والمهارات، أي على العلم والابتكار والتجديد والإبداع.[٣]

السمات الرئيسة لمجتمع المعرفة

يسعى مجتمع المعرفة إلى تحقيق الرفاهية والأمن والاستقرار، عبر بنية اتصالات مؤهلة وتقانة معلوماتية عالية لتحقيق الإنتاجية الأعلى، عبر تحليل المعلومات ونمذجتها لتحقيق القرار الأمثل، مما يمكن من المنافسة في عالم اليوم، ولينتج عن ذلك مجتمع النمو والتطور والابتكار والحكم الرشيد، الذي يحقق العدل الشامل، والذي يقود بدوره إلى أهداف مجتمع المعرفة المتجددة والمثالية.[٤]

ويمكن تلخيص السمات الرئيسة لمجتمع المعرفة، فيما يلي:[٥]

- التغير في مجتمع المعرفة عبارة عن ثورة جذرية مستمرة شاملة لجميع جوانب الحياة على المستوى المحلي والقومي والعالمي.

١- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣م، ص ٥

٢- تقرير المعرفة العربي للعام ٢٠٠٩م «نحو تواصل معرفي منتج»، إعداد: مؤسسة محمد بن راشد وبرنامج الأمم المتحدة الانمائي، (دبي: دار الغوير للنشر)، ص ٣٢

٣- عبدالله تركماني، مجتمع المعرفة وتحدياته في العالم العربي (١)، مقال بموقع الحوار المتمدن، العدد: ٢٥٥٢، بتاريخ: ٢ سبتمبر ٢٠٠٩م، على الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=١٦٢٢٥٥

٤- عوض حاج علي، منظومة مجتمع المعرفة ودورها في الحوكمة الراشدة والديمقراطية وتحقيق الأمن الشامل، مجلة أفكار جديدة، هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم، العدد ١٣، ديسمبر ٢٠٠٥م، ص ٦٦

٥- عبد العزيز بن عبد الله السنبل، رؤى وتصورات حول برامج إعداد المعلمين في الوطن العربي، ورقة عمل قدمت في المؤتمر الدولي حول إعداد المعلمين، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، مسقط، في الفترة من ١ – ٣ مارس ٢٠٠٤م، وموجودة على الرابط: faculty.ksu.edu.sa



- يعتمد مجتمع المعرفة أساسا على العنصر البشري، وهو مصدر متجدد لا ينضب، بل ينمو ويتجدد بسرعة فائقة.

- مجتمع المعرفة ليس حكرا على منطقة جغرافية معينة، خاصة مع انتشار الاتجاه الذي أطلق عليه الاتجاه بين الدول (Inter-Country Approach) الذي يؤكد عدم إمكانية أية دولة مهما كانت قدرتها الذاتية أن تنفرد بصناعة جميع عناصر المنتج.

إن انخراط إفريقيا في مجتمع المعرفة يقتضي بذل الجهود للتغلب على نواحي العجز وردم الفجوة المعرفية

- يعتمد مجتمع المعرفة على عامل المعلوماتية.

- اختصار بعدي الزمان والمكان بين مناطق العالم المختلفة.

- إعادة رسم الخريطة الأيديولوجية والاقتصادية لعالم اليوم والغد، وتحديد المواقع الاستراتيجية عليها.

- يزيد تفاوت إسهامات شعوب العالم في إنتاج المعرفة من الهوة التي تفصل بينها، بينما يجعل الدول المتقدمة في هذا المجال في حالة سباق تكنولوجي دائم، لأن من يحقق هذا السبق سيضمن سيطرة أكبر على الاقتصاد العالمي.

- الثورات الصناعية السابقة كانت موقوتة بفترات معينة، ولكن هذه الثورة التكنومعلوماتية بدأت، ولا ندري متى ستنتهي، وإن كانت جميع المؤشرات والأدلة تؤكد أنها مستمرة مع زيادة في الدقة، والعمق، والسرعة، والتعقيد.

تحديات التحرك نحو مجتمع المعرفة

هنـاك جملـة مـن التحديـات تكتنـف أي تحـرك نحـو مجتمـع المعرفـة، وهـي لا تخـرج بصـورة مجملـة عـن العوامـل المؤثـرة في المحيطـين الداخـلي والخارجـي، إلى جانـب التحديـات المطروحـة عـلى مسـتوى قطـاع المعلومـات والاتصـال نفسـه. ويمكـن الإشـارة إلى عـشرة تحديـات تمثـل أهـم المشـاكل الـتي يتوقـع أن تعـترض سـبيل كل مـن يتجـه للاندمـاج في مجتمـع المعلومـات والمعرفـة عـلى المـدى القريـب والمتوسـط، وهـي: الاسـتقرار السـياسي، الأميـة، الفقـر، التعليـم، الإحسـاس بقيمـة الوقـت، العامـل الاقتصـادي، العوامـل الإداريـة والمـوارد البشريـة، الثقافـة المعلوماتيـة والعوامـل الخارجيـة.[٦]

وتقتـضي هـذه التحديـات عـدداً مـن الإصلاحـات السياسـية والاجتماعيـة والتعليميـة والثقافيـة والاقتصاديـة والإداريـة للواقـع الإفريقـي، ففـي جانـب المنظومـة السياسـية، هنـاك بعـض المفاهيـم والمعـادلات الـتي تقتضيهـا ضرورات مرحلـة مجتمـع المعرفـة، مثـل تجسـيد شروط الحكـم الراشـد وتأسـيس مبـدأ التـداول السـلمي للسـلطة، وحريـة التعبـير والمشـاركة والحـوار والتواصـل، والقيـادة الجماعيـة والشـفافية. وقـد أبطـل مجتمـع المعرفـة الـذي سياسـة كسـب الوقـت كتكتيـك وأسـلوب كانـت سـتأخذ بـه المؤسسـات السياسـية القديمـة، فالحديـث الآن عـن المواطـن الرقمـي والحكومـة الإلكترونيـة والمجتمـع الرقمـي.

يسعى مجتمع المعرفة إلى تحقيق الرفاهية والأمن والاستقرار، عبر بنية اتصالات مؤهلة وتقانة معلوماتية عالية لتحقيق الإنتاجية الأعلى

وفي جانـب المنظومـة التعليميـة، ينبغـي التوظيـف الأمثـل لتكنولوجيـا المعلومـات والاتصـالات كوسـيلة ومرتكـز لتحديـث العمليـة التعليميـة، ودمـج بيئـة التعليـم في مجتمـع المعلومـات، وإعـادة صياغـة المناهـج بالتركيـز عـلى ثقافـة المعلوماتيـة، وتأهيـل وتدريـب المعلـم وتحسـين أوضاعـه، وإدخـال تكنولوجيـا المعلومـات والاتصـالات في البيئـة المدرسـية مـع تمليكهـا للمعلمـين والتلاميـذ.

وفي مواجهـة تحديـات مجتمـع المعرفـة ينبغـي اتخـاذ ثـلاث سلاسـل مـن المبـادرات، أو ثـلاث دعائـم لمجتمـع المعرفـة، يمكـن أن تؤسـس عليهـا مجتمعـات معرفيـة حقيقيـة للجميـع، وهـي:[٧]

- ارتقاء أفضل بالمعارف الموجودة لمحاربة الشرخ المعرفي
- مقاربة أكثر تشاركية للنفاذ إلى المعرفة
- تكامل أفضل لسياسات المعرفة

إن انخـراط إفريقيـا في مجتمـع المعرفـة يقتـضي بـذل الجهـود للتغلـب عـلى نواحـي العجـز وردم الفجـوة المعرفيـة وطـرح رؤيـة شـاملة للعمـل والتحـرك نحـو مجتمـع المعرفـة، مـن خـلال مبـاشرة مشروعـات في مجـال الاقتصـاد والإصـلاح التربـوي والانتقـال الديمقراطـي وغيرهـا مـن المشـاريع الكفيلـة بالقضـاء عـلى بـؤر الفقـر والتهميـش، والتغلـب عـلى آفـات متفاقمـة، مثـل الأميـة وبطالـة الشـباب والفسـاد الإداري، وتحقيـق المزيـد مـن المسـاواة الاجتماعيـة.

٦- أحمد إبراهيم أحمد جردة، السودان ومجتمع المعلومات التحديات والرهانات، مجلة التنوير، العدد الرابع، ديسمبر ٢٠٠٧م، ص ١١٩
٧- التقرير العالمي لليونسكو «من مجتمع المعلومات إلى مجتمعات المعرفة»(باريس: مطبوعات اليونسكو، ٢٠٠٥م)، ص ٢٠٠

فالتحرك نحو مجتمع المعرفة يستدعي الاعتماد على المرتكز الثلاثي القوي والفاعل في عالم اليوم: المعرفة، والحرية، والتنمية. كما يستدعي بناء رأسمال معرفي متين، يتطلب تركيب المناهج التعليمية وفق فلسفة تربوية متينة ورؤية واضحة، خاصة في ما يتعلق بترسيخ ثقافة الإنتاجية والجودة وثقافة المسؤولية والمساءلة، وثقافة المعلومات، واتخاذ القرار بناء على معرفة ومعطيات موثوقة يمكن الاعتماد إليها.

فالتعامل مع أمر مجتمع المعرفة بالنسبة إلى إفريقيا تحديداً، يضعنا في خضم عمليات إعداد الإنسان الإفريقي لبناء مهاراته، وكذلك غرس القيم الضابطة والموجهة لقراراته وتعاملاته، إضافة إلى أساليب وآليات تمكينه بما يعظم من فرص مشاركته الفاعلة في بناء مجتمع المعرفة وفي الاستفادة من ثماره، ومن ثمّ توظيف المكتسبات ضمن الإطار الأوسع والهدف الأسمى المتمثل في تحقيق التنمية الإنسانية المستدامة.

هل بمقدور إفريقيا الانتقال بسلاسة إلى مرحلة مجتمع المعرفة؟

لم يعد مجتمع المعرفة مجرد مرحلة زمنية تعيشها المجتمعات المعاصرة؛ وإنما له أبعاد مختلفة ومتشابكة يجب استغلالها من قبل تلك المجتمعات، حتى يستطيع الاندماج بشكل أفضل في الاقتصاد العالمي، وقد حددت اليونسكو أربعة مبادئ للوصول إلى مجتمع المعرفة، وهي: حرية التعبير، وحرية وإمكانية الوصول إلى المعلومات والمعرفة، واحترام التعددية الثقافية واللغوية، وإمكانية التعليم الجيد للجميع، مع ملاحظة أن النمو في مجتمع المعرفة، هو نمو ذكي يعتمد على الابتكار والإبداع المستمر، ومدفوع بقصر عمر دورة حياة المعرفة.

> تستطيع إفريقيا أن تنافس معرفياً واقتصادياً في مجتمع المعرفة العالمي، بما حباها اللّه من نعم مادية وميزات ذهنية، إذا التزمت بالنظم التزاماً صارماً

وبالنظر إلى إمكانات تسخير تكنولوجيا المعلومات والاتصالات لصالح التنمية الإفريقية، ينبغي تمكين كل المواطنين من وسائل استعمال شبكات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات كخدمة عامة؛ وضمان حق كل مواطن في حرية التعبير وحماية نفاذه إلى المعلومات في الميدان العام العالمي كجزء من حقه الثابت في النفاذ بحرية إلى المعلومات، فيتعرف كل فرد في مجتمع المعرفة، ويتمكن من الوصول إلى مصادر المعرفة مع الاستفادة والمشاركة الفاعلة في هذه المعرفة، فالمزارع الإفريقي على سبيل المثال، يستطيع أن يعرف ما هو المحصول الأجدى زراعته هذا الموسم بناءً على الحاجة العالمية والأسعار، ثم يعرف بعد ذلك أين يجد أحسن البذور وأجود الأسمدة لهذا المحصول، وكذلك يعرف ما هي أحسن الحزم التقنية التي يجب عليه الالتزام بها لتحقيق أعلى إنتاجية، ويعرف ما هو أفضل سوق لمحصوله، ويعرف أخيراً الأبعاد القيمية مثل كيف يُزكي محصوله، وكيف يتصدق ويهدي منه لجيرانه وأرحامه، وهكذا بالنسبة إلى التاجر والإداري والسياسي والمحامي والمثقف والصحفي والكاتب وغيرهم.[٨]

وفي هذا الصدد، يجب أن تقوم الدول الإفريقية بمهام عديدة تسهم في سلاسة انتقال إفريقيا إلى مجتمع المعرفة، وذلك باعتماد سياسات لتحفيز إقامة البنية التحتية

٨- عوض حاج على، مجتمع المعرفة والديمقراطية والحوكمة الرشيدة في إطار المعرفة الإنسانية «نظرة تأصيلية»، بحث بموقع بروفسور عوض حاج على الإنترنت: www.profawad.info



لتكنولوجيا المعلومات، وإتاحة النفاذ الشامل وخاصة في المناطق الريفية والنائية من خلال حلول مبتكرة مناسبة لإفريقيا، وإشراك منظمات المجتمع المدني الإفريقية إشراكاً كاملاً في صياغة الاستراتيجية التشغيلية، وتنفيذ عنصر تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في الشراكة الجديدة لتنمية إفريقيا، وصياغة السياسات والاستراتيجيات الوطنية والإقليمية المتماسكة لتنمية تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وإنشاء لجان وطنية تضم العناصر الثلاثة لمجتمع المعلومات؛ أي القطاع العام والقطاع الخاص والمجتمع المدني، وإشراك الشباب بصورة فعالة في أنشطة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات على الصعيدين الوطني والإقليمي، والاستثمار في صياغة محتوى الوسائط الإفريقية وكذلك التكنولوجيات الجديدة، وتطوير الإنتاج المستقل.[٩]

ونتيجة لارتفاع قيمة المعرفة كعامل من عوامل الإنتاج، فإن سعي إفريقيا إلى الاستزادة من التكنولوجيا يعمل على تحفيز المعرفة في الأقطار المصدرة لها، في حين يخنقها على المستوى المحلي. وعليه يجب أن ينصب اهتمام دول إفريقيا بالمعرفة على تقليص الفجوة القائمة بينها وبين الدول الصناعية، وإقامة نظام تعليمي متاح لجميع شرائح المجتمع وأجياله لتمكينهم من التعامل مع المعرفة؛ ومن ثم ′نتاجها، والقضاء على الأمية بمختلف أشكالها؛ ومن ثم النهوض بمستوى الثقافة ومؤسساتها، وتوفير قوة عمل متزايدة متمكنة من المعرفة وقادرة على التعامل معها، وإنتاج المعرفة وتوظيفها بكفاءة داخل النسيج المجتمعي وخارجه.[١٠]

يعمل التحول نحو مجتمع المعرفة على الاقتناع بضرورة توفير حرية التفكير والعدالة في توزيع المعرفة بين مختلف أطياف المجتمع؛ وهو ما يسمح للمجتمعات الإفريقية بتعميم الوعي والثقافة في الحياة والممارسة اليومية، كما يعمل على إيجاد ثقافة تحتفي مادياً ومعنوياً بمنتجي المعارف الذين يعملون على إيجاد محتوى قيمي للمعرفة يحافظ على قيم الهوية السائدة في إفريقيا. كما يعمل هذا التحول على الاقتناع بضرورة مواكبة الاحتياجات التعليمية والحاجة إلى التعليم المستمر، فضلا عن بناء شخصية مستقلة تقدم صورة إيجابية عن المجتمعات الإفريقية.

تستطيع إفريقيا أن تنافس معرفياً واقتصادياً في مجتمع المعرفة العالمي، بما حباها الله من نعم مادية وميزات ذهنية، إذا التزمت بالنظم التزاماً صارماً، وتابعت المهارات والتقانات العالمية والتجارب الإنسانية متابعة لصيقة، وصارت تتخذ كل القرارات في كل المستويات بناء على مرجعيات ومعلومات مدققه وموثقة من غير عجلة أو هوى أو فساد، وفي شفافية كاملة تحقق الرضا العام، مع ضرورة أن يحافظ المجتمع على قيم التكافل والتراحم، ويحافظ أفراده على السلوك القويم، فيحدث العدل بمفهومه الشامل، ويتحقق الأمن الشامل الذي يحقق الرفاهية والاطمئنان.

إن استخدام تقانة المعلومات والاتصالات وخاصة الإنترنت، يمكن أن يكون آلية مهمة جداً في توزيع المشاركة الواسعة في اتخاذ القرار في كل المستويات وفي الالتزام بالحوكمة الرشيدة، والسعي لتطوير المنظومة التربوية والتعليمية، والعناية بوسائل تطوير المعرفة مع الانفتاح على العالم الاطلاع على تجارب الشعوب الأخرى

٩- تقرير المؤتمر الإقليمي الإفريقي للقمة العالمية لمجتمع المعلومات (باماكو، ٢٨ – ٣٠ مايو ٢٠٠٢)، موجود على الرابط: www.itu.int/wsis

١٠- عبد المجيد البركة قدي، أبعاد مجتمع المعرفة في الوطن العربي، ورقة قدمت في الملتقى العلمي حول مجتمع المعرفة في الوطن العربي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، في الفترة من ٢٢- ٢٤ أبريل ٢٠١٤م، ص ٦



ومخرجاتهـم المفيـدة في كل العلـوم، وصياغـة رؤيـة وخطـة لبنـاء مجتمـع المعرفـة مـع تحديـد مقوماتهـا وآلياتهـا الراهنـة والمسـتقبلية.

وأخـيراً، فالتحـول نحـو مجتمـع المعرفـة ليـس مجـرد خيـار أمـام القـارة الإفريقيـة، بقـدر مـا أصبـح ضرورة للخـروج مـن الوضـع الاقتصـادي الحـالي المتسـم بالتدهـور والتراجـع والتقلبـات الكثـيرة، فضـلاً عـن التهديـدات متعـددة الأبعـاد؛ في وضـع يعيـش فيـه العالـم مخاضـاً وسـعياً نحـو إعـادة التشـكل، وبـروز قـوى إقليميـة جديـدة يهـدد بروزهـا الوجـود الجيواسـتراتيجي للكثـير مـن دول إفريقيـا.



بقلم : ناهض أبو حماد

باحث فلسطيني متخصص
في التنمية البشرية وبناء
قدرات المجتمع المدني

مجتمع المعرفة ومنظمات المجتمع المدني في فلسطين

–دراسة حالة–

تسعى هذه الورقة إلى إيضاح الدور الذي تلعبه منظمات المجتمع المدني في تحسين مجتمع المعرفة في فلسطين من منظور تنموي من خلال دراسة علاقة البرامج التي ينفذها مركز شؤون المرأة في قطاع غزة كدراسة حالة وعلاقته بمجتمع المعرفة.



GETTY

وَتكمن الإشكالية التي تسعى الورقة إلى الإجابة عنها حول مدى توظيف برامج منظمات المجتمع المدني الفلسطيني لأبعاد مجتمع المعرفة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، حيث تشكل المعرفة أحد المعايير الأساسية التي تميز المجتمعات البشرية المتطورة بشكل عام والمجتمع الفلسطيني على وجه الخصوص، إذ من خلالها تحققت تحولات جذرية في كافة مناحي الحياة، ومجتمع المعرفة أصبح بالإمكان قياس مستوى فاعليته بما يمتلك من بيانات ومعلومات وأفكار وقيم ومعتقدات، وخبرات وموارد ضمن السياق المجتمعي، يتم استثمارها كموارد مهمة في بناء قدرات الكوادر البشرية، وتحقيق التنمية البشرية المستدامة.

كما تشمل المعرفة باختلاف مكوناتها (سواء على مستوى التعليم الرسمي (المنهجي)، أو اللامنهجي (التدريب والتثقيف))، ما يساهم في عملية التمكين وتعزيز الوعي المعرفي لدى الأفراد والجماعات، باستخدام اللوجستيات والتقنيات المتعددة، إلى جانب العبر والدروس المستفادة، وقصص النجاح التي توجه وتعزز من اتجاهات السلوك الإنساني نحو المشاركة في مدخلات عملية التنمية، لما تشكله من ثروة معرفية تساهم في توافر رأس مال معرفي قادر على إنتاج معارف جديدة، تؤدي في نهاية المطاف إلى تحقيق نمو في الثروة المعرفية داخل المجتمع الفلسطيني، كمؤشر حقيقي على قوتها في الوصول إلى مجتمع معرفي يتسم بالاستدامة من خلال نشر وإنتاج المعرفة المتجددة، في مواجهة التحديات التي تقف أمام التطورات وتعرقل عملية التنمية.

مقدمة

تساهم منظمات المجتمع المدني في العالم بشكل عام، وفي الحالة الفلسطينية على وجه الخصوص في نشر المعرفة، كجزء من المسؤولية الاجتماعية لمواكبة

التطورات الحديثة في مجال تكنولوجيا المعلومات والوسائط المتعددة، من أجل الارتقاء بمستوى المعارف لدى الشرائح المجتمعية، عبر مجموعة من الاستراتيجيات كبرامج بناء القدرات (Capacity Building Programs) كمسعى لعملية التمكين للشرائح المجتمعية المختلفة، باعتبارها أحد عناصر التنمية البشرية الشاملة لرأس المال البشري، في ظل ندرة الموارد التي يعيشها المجتمع الفلسطيني، وعبر استخدام وسائل متنوعة داخل قاعات التدريب، كالوسائل التكنولوجية التي تتضمن الفيديو والفيديو كونفرنس والإنترنت، والقاعات الصوتية، لتنفيذ البرامج التدريبية المبنية على تحديد احتياجات الفئة المستهدفة، ولاسيما برنامج التخطيط الوظيفي للخريجين لتأهيلهم في سوق العمل، وتمكين المرأة، من خلال التركيز على إكساب المشاركين المعارف لتوظيفها كمهارات واتجاهات، تساهم في إعداد كوادر مدربة ومؤهلة تشكل رافعة للاقتصاد والتنمية على مستوى البنى المؤسسية الاقتصادية والخدماتية، بما يعمل على تخفيف مستوى الفقر والبطالة في المجتمع الفلسطيني، وتبيان الدور الذي يلعبه استخدام المعلومات والمعارف بشكل واضح في تعزيز أوجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والمدنية كافة، بغرض تحقيق التنمية البشرية المستدامة وتحسين نوعية الحياة للأفراد والمجتمع بما يحقق حق الوصول والتمتع بالمعلومات والمعارف على قاعدة المساواة والعدالة والحرية.

أولاً: مفهوم المجتمع المدني

لقد ارتبط مفهوم المجتمع المدني في نشأته وتطوره بتاريخ نضال الشعوب من أجل الديمقراطية، والحرية والمساواة، فقد مر المفهوم بمراحل تبلور عديدة تمت فيها صياغته عبر حقب تاريخية مختلفة التحولات، بدءاً من القرن السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، حيث فرضته ظروف التحولات الاجتماعية في تلك الفترة، عندما ظهرت الحاجة إلى تحديد علاقة جديدة بين الشعب والسلطة بعد انهيار المجتمع القديم (الإقطاعي) وظهور المجتمع الجديد (البرجوازي).[١]

تساهم منظمات المجتمع المدني في العالم بشكل عام وفي الحالة الفلسطينية على وجه الخصوص في نشر المعرفة

وعلى الرغم من كثرة الحديث بين الأكاديميين والسياسيين وغيرهم من المفكرين والمثقفين ورجال الأعمال عن مصطلح المجتمع المدني «Civil society»، فإن واقع الحال يشير إلى عدم وجود اتفاق على هذا المفهوم، حيث لم يكن مفهوم المجتمع المدني وليد الصدفة، ولم يتبلور دفعة واحدة، بل إن ظهور هذا المفهوم وتطوره كان بفضل الإسهامات النظرية لفلاسفة الفكر السياسي والعقد الاجتماعي عبر العصور، والتي كانت تعكس في واقع الأمر ومن مرحلة لأخرى، تعبيرات واستخدامات ليس لها مضمون واحد، حيث تعني في كل مرة شيئاً مختلفاً، لأنها تأتي في سياق متغير بنيوياً وتاريخياً يولد حاجات جديدة، وأسئلة جديدة يجيب عنها المفهوم.[٢]

فيصف (هيجل) وظيفة المجتمع المدني بأنها تنظيم العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني،[٣] بينما يرى ثابت أن وظيفته هي ملء الفراغ الناتج عن انسحاب

١ -علي عبد الصادق، مفهوم المجتمع المدني قراءة أولية، الطبعة الأولى، (القاهرة: مركز المحروسة للدراسات والنشر، ٢٠٠٤)، ص ١٩
٢- عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية مع الإشارة للمجتمع المدني العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٩٨)، ص ٢٩
٣- كوثر عباس الربيعي، المجتمع المدني في العراق «المفهوم والتطبيق»، «مجلة دراسات دولية»، (بغداد: مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، السنة السابعة، نيسان(٢٠٠٥، ص ٢



الدولة التدريجي من الحياة الاقتصادية والاجتماعية؛ نتيجة القصور وعدم القدرة على تلبية احتياجات الفرد والمجتمع،[٤] مما أوجد مجموعة من الوظائف للمجتمع المدني تمثلت في (تجميع المصالح الخاصة بالجمهور، وحسم أو حل الصراعات، أو زيادة الثروة وتحسين الأوضاع، وخلق قيادات جديدة، وإشاعة ثقافة المعرفة، ونشر ثقافة المعرفة).[٥]

ثانياً: مجتمع المعرفة

ثمة اختلاف ما بين الفلاسفة والفقهاء حول تحديد مضمون معنى المعرفة، فيعرف وجيه محجوب المعرفة بأنها: «مجموعة معاني ومفاهيم ومعتقدات وتصورات ذهنية للإجابة عن تساؤلات الفرد مشبعه لطموحاته ومحققة إبداعاته لما يريد أن يعرف»،[٦] بينما يرى سعد ياسين بأن المعرفة: «هي أساس القدرة في عملية خلق الأفكار، وتحقيق مستويات عالية من الجودة والإبداع التقني، وهي ضرورية لتنفيذ الأنشطة الإدارية بكفاءة وفاعلية».[٧]

أما تقرير التنمية الإنسانية العربية، فقد حدد مجتمع المعرفة بأنه: «المجتمع الذي يقوم أساساً على نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاءة، في جميع مجالات

٤- أحمد ثابت، الديمقراطية المصرية على مشارف القرن القادم، كتاب المحروسة، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، يناير ١٩٩٩)، ص ص ١٨- ٢٠
٥- عبد الغفار شكر، محمد مورو، المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)، ص ص ٦٨-٦٢
٦- وجيه محجوب، البحث العلمي ومناهجه، (بغداد: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، ٢٠٠٢)، ص ٢٠
٧- سعد غالب ياسين، الإدارة الدولية، (عمان- الأردن: دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٢٤

النشاط المجتمعي من الاقتصاد والمجتمع المدني والسياسة والحياة الخاصة وصولاً إلى تحقيق التنمية البشرية».[٨]

في حين يعتبر مصطلح «مجتمع المعلومات» مصطلح أوسع وأشمل يستخدم لوصف التحولات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية المرتبطة بالتطور السريع والاستخدام الواسع للمعلومات وتكنولوجيا الاتصالات في الدول الحديثة،[٩] وقد ظهر «مجتمع المعلومات» بعد مراحل متعددة مر بها التاريخ الإنساني، وتميزت كل مرحلة بخصائص ومميزات، حيث شهدت الإنسانية من قبل تطوراً في عالم التكنولوجيا الحديثة، تمثلت في تكنولوجيا الصيد ثم تكنولوجيا الزراعة، وبعدها تكنولوجيا المعلومات، التي رسمت الملامح الأولى لمجتمع المعلومات.[١٠] وهذا المجتمع الجديد يتسم بسمتين متميزتين، وهما:[١١]

مصطلح «مجتمع المعلومات» أوسع وأشمل، يستخدم لوصف التحولات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية المرتبطة بالتطور السريع

أولاً: سيكون نظاماً اجتماعياً يركز تماماً على انتقال المعلومات.

ثانياً: ستلعب الأجهزة وخصوصاً الاتصالية دوراً حاسماً في المجتمع.

كما يضيف تقرير التنمية الإنسانية العربية مجموعة من السمات، والتي بينها في النقاط التالية:[١٢]

- يعني مجتمع المعرفة تأسيس نمط إنتاج المعرفة، عوضاً عن هيمنة نمط الإنتاج الريعي الذي تشتق القيمة الاقتصادية أساساً من استنضاب المواد الخام.
- تتضمن مجتمعات المعرفة سياقا مجتمعيا مواتيا لنشاط منظومة المعرفة، حيث تتأسس فيها «ثقافة معرفية» شاملة لقيم الحفز على اكتساب المعرفة وتوظيفها ونشرها.
- في مجتمع المعرفة يجري العمل على نشر وإنتاج المعرفة، باعتبارها استثمارا مجزيا في خدمة الهدف الاستراتيجي للمجتمع.
- إقامة بنية مجتمعية مواتية لاحتضان نشوء رأس المال المعرفي وتوظيفه بكفاءة وامتلاك القدرة على إنتاج المعرفة، الأمر الذي يتطلب توطين العلم سبيلا لإنتاج المعرفة.

ذلك يدفعنا إلى تحديد ماهية خصائص هذا المجتمع، والتي تتضمن مجموعة خصائص ينفرد بها عن باقي المجتمعات ومنها:[١٣]

٨- تقرير التنمية الإنسانية العربية، المكتب الإقليمي للدول العربية، البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، نيويورك، الولايات المتحدة، ٢٠٠٣، ص ٣
٩- Adam Kuper, Jessica Kuper: The Social Science Encyclopedia, 1st edition, Rutledge , New York, 2003, P.410
١٠- السيد ياسين: المعلوماتية وحضارة العولمة. رؤية نقدية عربية، الطبعة الأولى، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ص ١١
١١- زينب على محمد عبد ربه: مراكز الإنترنت والتغير الثقافي دراسة ميدانية على عينة من المترددين على مراكز الإنترنت في مدينة سوهاج، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب بسوهاج، ٢٠١٠، ص ٥٣
١٢- تقرير التنمية الإنسانية العربية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٠
١٣ -محي الدين حسانة، اقتصاد المعرفة في مجتمع المعلومات، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، مج٩، ع٢، ٢٠٠٤، ص ص ١-٢





استـخدام المعرفـة كمـورد اقتصـادي: مـن خـلال اسـتغلالها والانتفـاع بهـا خاصـة بتواجـد اتجـاه متزايـد نحـو توظيـف المعرفـة للعمـل عـلى تحسـين الاقتصـاد الـكلي للدولـة.

الاسـتخدام المتناهـي للمعرفـة بـين الجمهـور الـذي يسـتخدم المعرفـة لممارسـة حقوقـه ومسـؤولياته.

تكافـؤ الفـرص: حيـث توسـع مـن إتاحـة التعليـم والثقافـة لكافـة الأفـراد في المجتمـع.

مجتمـع اقتصـادي: أن ظهـور قطاع المعرفة في المجتمع أصبح بـلا شـك قطاعـاً مهمـاً مـن قطاعـات الاقتصـاد.

لا يمكن الحديث عن مجتمع إنتاج المعرفة في فلسطين في ظل الظروف الحالية، خصوصاً الحالة الاستثنائية التي يعيشها الشعب الفلسطيني من احتلال وحصار مستمرين

ثالثا: أبعاد مجتمع المعرفة

يمكـن تحديـد أبعـاد مجتمـع المعرفـة مـن وجهـة نظـر بعـض الباحثـين عـلى النحـو التـالي:[١٤]

١٤- محمد قيراط: ثورة المعلومات والتحديات الكبرى، الحوار المتمدن، العدد ١٩، ٢٠٠١/ ١٢/ ٢٧

البعد الاقتصادي: تعد المعلومة في المجتمع المعلوماتي هي السلعة أو الخدمة الرئيسة والمصدر الأساسي للقيمة المضافة وخلق فرص العمل وترشيد الاقتصاد، وهذا يعني أن المجتمع الذي ينتج المعلومة ويستخدمها في مختلف شرايين اقتصاده ونشاطاته المختلفة هو المجتمع الذي يستطيع أن ينافس ويفرض نفسه.

البعد التكنولوجي: مجتمع المعلومات يعني انتشار وسيادة تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها في مختلف مجالات الحياة، في المصنع والمزرعة والمكتب والمدرسة والبيت ..إلخ، وذلك يعني ضرورة الاهتمام بالوسائط الإعلامية والمعلوماتية، وتكييفها وتطويعها حسب الظروف الموضوعية لكل مجتمع، سواء في ما يتعلق بالعتاد أو البرمجيات، إضافة إلى ذلك يعني البعد التكنولوجي لثورة المعلومات توفير البنية اللازمة من وسائل الاتصال وتكنولوجية الاتصالات والمعلومات وجعلها في متناول الجميع.

البعد الاجتماعي: اجتماعياً يعني المجتمع المعلوماتي سيادة درجة معينة من الثقافة المعلوماتية في المجتمع، وزيادة مستوى الوعي بتكنولوجيا المعلومات، وأهمية المعلومة ودورها في الحياة اليومية للإنسان، والمجتمع هنا مطالب بتوفير الوسائط والمعلومات الضرورية من حيث الكم والكيف ومعدل التجدد وسرعة التطوير للفرد.

> لا يمكن الحديث اليوم عن أي مجتمع بعيداً عن مجتمع المعرفة؛ فقد أصبح تقدم المجتمعات ورقيها يقاس بمدى توظيفها لمجتمع المعرفة

البعد الثقافي: ثقافياً يعني مجتمع المعلومات إعطاء أهمية معتبرة للمعلومة والمعرفة، والاهتمام بالقدرات الإبداعية للأشخاص، وتوفير حرية التفكير والإبداع والعدالة في توزيع العلم والمعرفة والخدمات الثقافية بين الطبقات المختلفة في المجتمع، كما يعني نشر الوعي والثقافة المعلوماتية في الحياة اليومية للفرد والمؤسسة والمجتمع ككل.

البعد السياسي: سياسياً يدل المجتمع المعلوماتي على إشراك الجماهير في اتخاذ القرارات، بطريقة رشيدة وعقلانية؛ أي مبنية على استعمال المعلومة، وهذا بطبيعة الحال لا يحدث إلا بتوفير حرية تداول المعلومات، وتوفير مناخ سياسي مبني على العدالة والمساواة، وإقحام الجماهير في عملية اتخاذ القرار، والمشاركة السياسية الفعالة.

رابعا: مجتمع المعرفة في فلسطين

يعد العنصر البشري أهم مورد أساسي من كافة الموارد في المجتمع الفلسطيني، في ظل افتقار فلسطين إلى الموارد والمقومات الطبيعية، عدا مجتمع المعرفة المتمثل في العنصر البشري، والذي تسعى كافة المؤسسات الرسمية والمجتمعية إلى استثماره من خلال إعداده وتدريبه وتعليمه وزيادة معلوماته ومعارفه وخبراته.

وتتكاثف مجموعة من العوامل لتشكل حاجزاً من المعيقات أمام إنتاج المعرفة في فلسطين، فقد بينت دراسة «حلس» عن تدني الإنفاق على البحث العلمي في

الجامعات الفلسطينية، مما ينعكس على نوعية الإنتاج.[١٥] أما دراسة حماد وعساف، فقد أظهرت بأن أهم معوقات إنتاج المعرفة في فلسطين، تتمثل في شح الإمكانات المادية المتاحة للأفراد والمؤسسات، والاعتقاد الخاطئ بإمكانية بناء مجتمع المعرفة من خلال استيراد نتائج العلم دون الاستثمار في إنتاج المعرفة محلياً.[١٦]

كما بينت دراسة عليان وأبو فارة، بأن أبرز معيقات إنتاج المعرفة في فلسطين هو عدم وجود إدراك كاف لمفهوم ودور إدارة المعرفة، وعدم وجود الموارد المناسبة لتطبيق نظام إدارة المعرفة، والافتقار إلى التدريب المتعلق بإدارة المعرفة وعدم الدعم الكافي من الإدارة العليا لعمليات إدارة المعرفة.[١٧]

وبذلك لا يمكن الحديث عن مجتمع إنتاج المعرفة في فلسطين في ظل الظروف الحالية، خصوصاً الحالة الاستثنائية التي يعيشها الشعب الفلسطيني من احتلال وحصار مستمرين، لكن ذلك لا يعني انعدام إنتاج المعرفة في فلسطين وافتقار توظيفها، لأن المؤسسات الرسمية وغير الرسمية الفلسطينية تسعى إلى توظيف مجتمع المعرفة من خلال تنمية قدرات الكادر البشري، أو إيصال رسالة إلى المجتمع الإقليمي والدولي حول حقوق الشعب الفلسطيني، إلى جانب تنمية الكوادر البشرية وفق مجتمع المعرفة الحالي وما توصل إليه، وذلك ما سنبرزه من خلال توضيح علاقة برامج مركز شؤون المرأة كدراسة حالة بجوانب مجتمع المعرفة وتوظيفها في عمله وتحقيق أهدافه وغاياته.

خامسا: دور مركز شؤون المرأة في تنمية مجتمع المعرفة

مركز شؤون المرأة هو جمعية أهلية نسوية مستقلة غير ربحية تهدف إلى تمكين النساء الفلسطينيات ومناصرة حقوقهن من خلال برامج تنمية القدرات، والمعلومات والأبحاث، والمناصرة انسجاماً وانطلاقاً من مبادئ حقوق الإنسان، والتي تشمل التمكين والمشاركة، والمساواة وعدم التمييز والمساءلة، وذلك لضمان العدالة والكرامة للنساء.

يعمل المركز من أجل تحقيق أهدافه على مستوى ثلاثة برامج، وهي:[١٨]

برنامج بناء القدرات: ويشمل التدريب والمشاريع الصغيرة.

ويشمل تدريب النساء من مختلف الشرائح المجتمعية على المهارات الإدارية والقيادية والحياتية، وكيفية البدء بصياغة مقترحات المشاريع ودراسات الجدوى والتسويق، في إطار التمكين الاقتصادي للأسر الفقيرة والمهمشة، لزيادة مستوى معارف ومهارات المشاركات في مجال إدارة وإعداد دراسات الجدوى الاقتصادية،

١٥- داود درويش حلس: الإنفاق على البحث العلمي ودوره في جودة نوعية الإنتاج العلمي في الجامعات الفلسطينية، بحث مقدم للمؤتمر التربوي الثالث - دور التعليم العالي في التنمية الشاملة المنعقد في جامعة الأزهر بغزة - كلية التربية، فلسطين، ١٨-١٩ نوفمبر ٢٠٠٩م.

١٦- خليل عبد الفتاح حماد، ومحمود عبد المجيد عساف: توظيف البحث التربوي الفلسطيني في ضوء مقومات مجتمع المعرفة (رؤية مستقبلية)، بحث مقدم للجنة التحضيرية لمؤتمر «البحث العلمي مفاهيمه، أخلاقياته، توظيفه» والذي عقد بالجامعة الإسلامية، فلسطين، ١٠-١١ مايو ٢٠١١م.

١٧- يوسف أبو فارة، وحمد خليل عليان: دور عمليات إدارة المعرفة في فاعلية أنشطة المؤسسات الأهلية في القدس الشرقية، مجلة جامعة القدس المفتوحة، عدد ١٣، فلسطين، ٢٠٠٨م.

١٨- مقابلة مع السيدة: أمال صيام المدير التنفيذي لمركز شؤون المرأة، غزة بتاريخ ٢٠١٥/٥/٧



وكيفية تسويق المشاريع باستخدام تطبيقات الحاسوب وتقنيات التدريب باستخدام أجهزة العرض والفيديو والوثائق الإلكترونية، وعرض تجارب وقصص نجاح سابقة، وإعطاء منح صغيرة لإقامة مشاريع صغيرة خاصة إنتاجية ربحية، تساهم في تحصين الحياة الاقتصادية والاجتماعية للفئة المستهدفة.

إن هذا البرنامج يرتبط بشكل مباشر بمجتمع المعرفة، من خلال البعد الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، حيث يتم بناء معرفة شاملة على أسس علمية حديثة لدى الفئة المستهدفة، تساهم في النهوض من واقع حياتهم المجتمعية والاقتصادية والثقافية.

برنامج الأبحاث والمعلومات (مجلة الغيداء النسوية، وتنفرد بريادة الصحافة النسوية في فلسطين).

ويساهم برنامج الأبحاث والمعلومات في تشجيع البحث العلمي، ونشر المعرفة والثقافة في مجالات متعددة ومختلفة، تساهم في رفع مستوى الوعي الثقافي والمعرفي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي لدى المجتمع الفلسطيني.

برنامج المناصرة والاتصال: ويشمل المشاريع الخاصة بالدفاع عن قضايا المرأة والجندر من خلال توظيف تكنولوجيا المعلومات، لدعم ومناصرة قضايا المرأة على المستوى المحلي والدولي، من خلال توظيف مجتمع المعرفة في الجوانب السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية.

وقد ساهم المركز في تحقيق العديد من الإنجازات ومنها:[١٩]

تدريب حول «الضغط والمناصرة» لتبني فكرة إنشاء دائرة خاصة بقضايا الميراث بوزارة العدل، هذا التدريب الذي يأتي كخطوة أولى لتنفيذ الحملة الوطنية المشتركة بين المركز والمؤسسات الشريكة في المشروع للضغط على وزارة العدل لتبني فكرة إنشاء دائرة خاصة بقضايا الميراث تابعة للوزارة لضمان توزيع الميراث على الورثة حسب ما نُص عليه في حصر الإرث، وقد نفذ المركز هذا التدريب موظفاً مجتمع المعرفة بتطوراتها التكنولوجية في تحقيق أهدافه ومنها الحلقات الإذاعية والتلفزيونية، واسكتشات مسرحية، وإعلانات وجداريات، ومطبوعات خاصة بالميراث.

كما استطاع مركز شؤون المرأة عمل كرنفال سينمائي لأفلام المرأة، ومعرض للفن التشكيلي الذي يعقد سنوياَ، ويأتي متزامناً مع سلسلة الفعاليات التي يقيمها المركز في اليوم العالمي لمناهضة العنف ضد المرأة، وأن يوظف مجتمع المعرفة سياسياً من خلال هذه الكرنفالات، مثلما استطاع أن يوظفها من خلال مشاركته في مهرجان بغداد السينمائي الدولي في العاصمة العراقية بغداد، بعرض خمسة أفلام من إنتاجه، وذلك للتأكيد على دور المرأة الفلسطينية في الإبداع الفني والسينمائي، إضافة إلى إخراج العمل السينمائي الفلسطيني من المحلية إلى العالمية، من خلال توظيف مجتمع المعرفة في توعية ونشر الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الفلسطيني في قطاع غزة.

١٩- مقابلة مع السيدة: ريم النرب منسق مشاريع مركز شؤون المرأة، غزة بتاريخ ٢٠١٥/٥/٧

خلاصة

لا يمكن الحديث اليوم عن أي مجتمع بعيداً عن مجتمع المعرفة؛ فقد أصبح تقدم المجتمعات ورقيها يقاس بمدى توظيفها لمجتمع المعرفة، كما ارتبطت منظمات المجتمع المدني العالمية والمحلية بمدى قدرتها على توظيف مجتمع المعرفة في عملها في ظل العولمة، ليساهم في تحقيق الأهداف والوظائف المناطة بها داخل المجتمعات، والتي تعد جزءاً أصيلاً ومكملاً لعمل الحكومات.

وفي ظل الأوضاع الاستثنائية التي يعيشها المجتمع الفلسطيني، والذي يظل ضمن الإطار العام للمجتمع الدولي، ولا يستطيع أن ينأى بنفسه عنه، أو يعيش باستقلالية، دأبت منظمات المجتمع المدني الفلسطيني على توظيف مجتمع المعرفة في عملها من خلال التنسيق والتشبيك والاتصال والتواصل مع المجتمع المدني العالمي، وفي تحقيق وظائفها وأهدافها التي أنشئت من أجلها لخدمة ومناصرة قضايا المجتمع الفلسطيني.



بقلم : مراد مهنّي
باحث تونسي متخصص في
علم الاجتماع

انبثاق مجتمع المعرفة وتطوّره في السّياق الثّقافي التّونسي:
من صراع النّخب إلى محدّدات العولمة

على الرغم من أنّ مجتمع المعرفة هو مفهوم حديث، ظهر في سياق تعقّد مسارات الإنتاج المعرفي وبروز محدّدات جديدة لتطوّره، تتمثّل أساسا في التحكّم في المعلومات ومعالجة المعطيات، والتى أصبحت في السّياق المعاصر أساس تحقيق القيمة الاقتصاديّة المضافة، إلا أنّ المضمون الجوهريّ لهذا المفهوم يرتبط بالمشاريع



الفكريّة للنّخب في مختلف الفترات التّاريخيّة، وتلك الفعاليّات والهياكل المنتجة للمعرفة بغضّ النّظر عن الوسائل الماديّة المعتمدة، وفي هذا السّياق، سوف نحاول من خلال هذه الورقة تفهّم مسار انبثاق مجتمع المعرفة في تونس، انطلاقا من «الحركة الإصلاحية» التي عقبت صدمة الحداثة.

١- الحركة الإصلاحية في تونس وانبثاق النّواة الأولى لمجتمع المعرفة

مثّلت حملة نابليون بونابرت على مصر والشام فيما بين ١٧٩٨ و١٨٠١ صدمة لا بالمعنى العسكري فحسب، بل صدمة حضاريّة شاملة بيّنت الهوّة الكبيرة بين حضارة الشرق والغرب، وطرحت السؤال المركزي لروّاد حركة الإصلاح، وهو لماذا تقدّم الغرب وتأخّر المسلمون؟ ومازال يمثّل هذا التساؤل قاعدة للعديد من السّجالات النظرية والأيديولوجية التي لم تحسم إلى حدّ الآن. وقد كان لنجاح التجربة الإصلاحية لمحمّد علي باشا في مصر الأثر الكبير على البلاد التونسية في عهد أحمد باي (١٨٣٧-١٨٥٥)، حيث عمل هذا الباي على تحقيق إصلاحات «حداثوية» غير أنها تركّزت في البداية على الجانب العسكري شأنها شأن التجربة المصرية ويعود ذلك في تقديري إلى سببين رئيسين، وهما رغبة أحمد باي في تكوين جيش عصري قادر على مواجهة الأطماع الأجنبية، ولا سيّما الأطماع الأوروبية التوسعية، ومن ناحية ثانية عدم الاستعداد لتحقيق إصلاحات سياسية من شأنها تقييد سلطته المطلقة.

تجسّمت هذه الإصلاحات العسكرية في تأسيس أوّل مدرسة حربية عصرية في تونس، وهي المدرسة الحربية بباردو، وذلك سنة ١٨٤٠ التي مثّلت ثورة تعليمية حقيقية، حيث أدرجت في برنامجها بالإضافة إلى العلوم الدّينية واللّغة العربية بعض العلوم العقلية، كالحساب والهندسة والمساحة ولغات أجنبية وخاصة الفرنسية[١] وقد كان إدراج هذه «العلوم العقلية» ضرورة حتمية لتكوين الضبّاط العسكريين العصريين المعتمدين على التكنولوجيات الحديثة المتوفرة في عصرهم، وقد أشار أحمد بن أبي الضياف إلى هذا المعنى بقوله: «يخرج التلميذ عالما بما يلزمه ضرورة في غير العلوم العسكرية متضلّعا باللّغة الفرنسية وبما يلزم العسكر من العلوم العقلية»[٢]. وقد مكّنت هذه المؤسسة التعليمية العصرية من مواكبة التطوّرات الفكرية والعلمية للمجتمعات الغربية، ولا سيّما الحضارة الفرنسية المتأثّرة بعصر الأنوار. وتأكيدا لذلك، فقد تخرّج من هذه المدرسة اثنان من أبرز أعضاد المصلح الكبير خير الدين باشا، وهما الجنرال رستم والجنرال حسين أوّل رئيس المجلس البلدي بالعاصمة[٣]، غير أنّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّه وبفعل الطّبيعة العسكريّة لهذه المدرسة، فإنها لم تكن قادرة على خلق نواة فعليّة لمجتمع معرفيّ، ولكنّها مثّلت نقلة نوعيّة على مستوى البرامج التّعليميّة والفلسفة التّربويّة، وفي المقابل كان لتأسيس المدرسة الصادقية الأثر الكبير على تشكّل نخبة مدنيّة حاملة لمشروع فكريّ مستقلّ، سوف يتجاوز تأثيرها حدود القرن التّاسع عشر، لتصبح نواة حقيقيّة لمجتمع معرفي.

> عمل أحمد باي على تحقيق إصلاحات «حداثوية»، غير أنّها تركّزت في البداية على الجانب العسكري شأنها شأن التجربة المصرية

١-١- تأسيس المدرسة الصّادقيّة وظهور النّخب الجديدة

تمّ إحداث المدرسة الصّادقيّة بمقتضى أمر أصدره محمّد الصّادق باي[٤] في ١٣ يناير (كانون الثاني) ١٨٧٥ وبمبادرة خاصّة من المصلح الكبير خير الدّين باشا، تعتبر المدرسة الصّادقيّة امتدادا للمدرسة الحربيّة بباردو من حيث حداثة البرامج التّعليميّة، حيث أدمجت هذه المدرسة بالإضافة إلى العلوم الإسلاميّة «العلوم العقليّة»، مثل الرّياضيّات والفيزياء والكيمياء والعلوم الطّبيعيّة، وكذلك اللّغات الأجنبيّة خاصّة الفرنسيّة والإيطاليّة، والملاحظ أنّ خير الدّين انتدب عددا من الأساتذة الأوروبيين لتدريس اللّغات والعلوم بهذه المدرسة، كان بعضهم قد درّس بالمدرسة الحربيّة بباردو[٥].

كانت الدّفعات الأولى المتخرّجة من المعهد الصّادقي مختلفة من حيث الملامح التّعليميّة والمرجعيّات المعرفيّة عن خرّيجي التّعليم الزّيتوني،[٦] بفعل انفتاحهم على اللّغات الأجنبيّة والعلوم العقليّة، ممّا جعلهم يتمتّعون بفرص أكبر للعمل في الوظائف الّتي تتطلّب إجادة اللّغة الفرنسيّة-خاصّة بعد انتصاب الاستعمار الفرنسي في تونس في عام ١٨٨١. وتجدر الإشارة إلى أنّ الطّلبة الزّيتونيّين كانوا قد عبّروا عن رغبتهم في مواكبة هذه التطوّرات التّعليميّة والمعرفيّة، وقاموا في سبيل تحقيق ذلك

١- المحجوبي (علي)، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، تونس، سراس للنشر، ١٩٩٩، ص ٨٧
٢- ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، المنشورات الجامعية التونسية، ١٩٩١
٣- المحجوبي (علي)، المرجع السابق، ص ٨٧
٤- سمّيت المدرسة الصّادقيّة نسبة إلى محمّد الصّادق باي.
٥-المحجوبي (محمّد علي)، النّهضة الحديثة في القرن التّاسع عشر، مرجع سابق، ص ١٢٦
٦- التّعليم الزّيتوني، نسبة إلى نظام التّعليم في جامع الزّيتونة.





بالعديد من الإضرابات عن الدّروس، لعلّ أبرزها إضراب ١٦ أبريل (نيسان) ١٩١٠، وقد كانت نتيجة هذه التحرّكات تحقيق بعض الإصلاحات المتعلّقة بنظام التّدريس تجسّمت بصدور «التّرتيب» الصّادر في ١٩١٢، والقاضي بوضع جدول لبيان السّنين والمراتب والكتب الإجبارية للدّراسة[٧]، غير أنّها هذه لم تشمل إدراج «العلوم العقليّة» واللّغات الأجنبيّة في برامجها بضغط من الشقّ المحافظ من شيوخ الزّيتونة.

٢-١- صراع النّخب وتشكّل «مجتمع معرفي جديد»

لئن كانت توجّهات الخرّيجين الأوائل للمدرسة الصّادقيّة متوائمة عموما مع توجّهات الطّلبة الزّيتونيّين على مستوى التطلّع لمكتسبات الحداثة الغربيّة، إلّا أنّ الجماعة المحافظة من شيوخ الزّيتونة كانت تعارض هذا التوجّه الحداثي، وتعتبره مهدّدا للهويّة العربيّة الإسلامية ولمصالحها الموضوعيّة بفعل تأثير «المعارف الجديدة» في التّقليص من نفوذ هذه الفئة من الشّيوخ.

> تأثّرت حركة الشباب التونسي بالموروث الثقافي الغربي، ومن أبرز مظاهر ذلك هو اعتمادها منذ البداية على اللّغة الفرنسية لغة أساسية في إصداراتها وخطاباتها

في هذا السّياق التّنازعي، ظهرت جماعة «حركة الشّباب التّونسي»، حيث كانت من جهة الوريث الشرعي للحركة الإصلاحية بوصف قادتها من أوائل خرّيجي المدرسة الصّادقيّة. ومن جهة ثانية، فقد تأثّرت بالموروث الثقافي الغربي ومن أبرز مظاهر ذلك هو اعتمادها منذ البداية على اللّغة الفرنسية لغة أساسية في إصداراتها وخطاباتها[٨]. إنّ التوجّه

٧- الزّيدي (علي)، دراسات في تاريخ التّعليم بالبلاد التّونسيّة في الفترة المعاصرة، منشورات منتدى الفارابي للدّراسات والبدائل، صفاقس، ٢٠١٤، ص ٢٩

٨- صدرت جريدة le tunisien سنة ١٩٠٧ باللّسان الفرنسي وحده.

الفرنكفوني لزعماء حركة الشباب التونسي كان في البداية اختيارا لغويّا يعبّر عن بعدين أساسيّين؛ وهما عجز اللّغة العربيّة عن مواكبة التطوّرات العلميّة والتّقنيّة المدوّنة بلغات أخرى، ومن جهة أخرى ضعف البدائل المعرفيّة الآتية من الشّرق العربي وبصفة خاصّة من القاهرة، يقول علي باش حامية أحد أبرز رموز حركة الشّباب التّونسي في هذا السياق: «اللّغة العربية لا تستطيع أن تكون أداة للتعليم العصري بسبب قصورها على التلاؤم مع الأفكار العلمية وهلهلة الكتب المدرسية الواردة من القاهرة ..»[9] غير أنّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّه بعد سنتين فقط من صدور النّسخة الفرنسيّة لصحيفة حركة الشّباب التّونسي صدرت النّسخة العربيّة بعنوان «التّونسي»، ممّا يعني أنّ هذه الجماعة لم تكن تعادي العربيّة، باعتبارها هويّة لغويّة للشّعب التّونسي، بل نبّهت فقط إلى قصورها الظّرفي عن مواكبة المكتسبات العلميّة والتّقنيّة في المجتمعات الغربيّة. وفي المقابل، فإنّ هذه الجماعة عبّرت عن عدم استعدادها للانخراط في «مشروع عربيّ إسلامي» ذي مرجعيّة تجاوزها الزّمن، حيث حرص عبد الجليل الزّاوش أحد زعماء هذه الحركة بتهنئة «حركة الشباب التركي» بنجاحها في القطع مع الماضي واعتمادها نظما إدارية متطوّرة كما أبدى إعجابه بتعيين ثلاثة وزراء مسيحيين في الحكومة التركية[10]، وفسّر هذا الإعجاب بضرورة أن تكون الكفاءة المعيار الأساسي لتحمّل المسؤوليات الوطنية. نتيجة لكلّ ذلك، شنّ بعض شيوخ الزّيتونة حربا معلنة على رموز هذه الحركة الشّبابيّة، واستغلّوا توجّهها الفرنكفوني وتأييدها لمشروع «حركة الشّباب التّركي»، لتأكيد معاداتها للهويّة العربيّة الإسلامية؛ ولعلّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ «الطّرف المحافظ» لم يستطع توظيف البعد الاستعماري في صراعه المعلن مع «حركة الشّباب التّونسي»، لأنّهم لم يعلنوا هم أنفسهم معاداتهم للاستعمار الفرنسي. وفي المقابل، فإنّ «حركة الشّباب التّونسي» قد عبّرت في العديد من المناسبات عن رفضها لسياسة نظام «الحماية الفرنسيّة» خاصّة إبّان أحداث الجلّاز في سنة ١٩١١[11]، وإن لم تكن بالقوّة الكافية نتيجة عدم توازن القوى.

لم يكن «المشروع الحداثي البورقيبي» مشروعا مؤسّسا على تبنّي القيم الحداثيّة في شموليّتها، بل كان مشروعا انتقائيّا لم يستوعب الحداثة السّياسيّة

وفي حقيقة الأمر، فقد ظهر منذ ذلك التّاريخ، أي بداية القرن العشرين، استقطاب ثنائيّ بين «مجتمعين معرفيّين»، «مجتمع معرفيّ» تقوده حركة الشّباب التّونسي، التي تعتبر امتدادا للحركة الإصلاحية، وتتميّز بانفتاحها على مكاسب الحضارة الكونيّة وفهم «تقدّمي» للإسلام، ومن جهة أخرى «مجتمع معرفيّ موازٍ» تقوده مجموعة من شيوخ الزّيتونة المحافظين، والّذين لا تتّفق مصالحهم وأيديولوجياتهم مع مشروع الحداثة، غير أنّ هذا الاستقطاب الثّنائي تطوّر على مستوى اتّجاهاته الفكريّة وتنظيماته السّياسيّة عبر المراحل التاريخية في تونس، إلّا أنّه حافظ عموما على جوهره الأصلي، وهو التّمايز بين مجتمع معرفيّ، منفتح على الثّقافات الأخرى، يستوعب الشّروط التّاريخيّة لفهم الدّين الإسلامي، ومجتمع معرفيّ آخر يتقوقع على الذّات، وغير قابل للمراجعات الدّينيّة الضروريّة للتّوافق مع القيم الإنسانيّة المشتركة.

٩- le tunisien, ١٩٠٨/٨/ ٢٧

١٠- Zaouch(abdjelil(, le tunisien, ١٩٠٨/٨/ ٢٧

١١ أحداث الجلّاز، نسبة الى مقبرة الجلّاز بتونس العاصمة، حيث رفض الأهالي دفن أحد التّونسيّين الّذي منح الجنسيّة الفرنسيّة وقد ساهم رموز «حركة الشّباب التّونسي» مساهمة هامّة في قيادة هذا الاحتجاج الشّعبي.

٢- الدّولة الوطنيّة وتطوّر مجتمع المعرفة في السّياق التّحديثي التّونسي

٢-١- الكاريزما البورقيبيّة والحداثة: المشروع وحدوده

مثّلت لحظة الاستقلال الوطني عن المستعمر الفرنسي عام ١٩٥٦ لحظة فارقة لا على مستوى التحرّر الوطني الّذي يبقى مشروعا مستمرّا في ظلّ كلّ أشكال التبعيّة للمركز، بل أساسا على مستوى تبيّن ملامح الارتباط / القطيعة مع المشروع الإصلاحي.

يبدو أنّ الكاريزما البورقيبيّة كانت امتدادا لهذا المشروع، وقد عبّر عن ذلك صراحة بقوله: «وفعلا أدّى خرّيجو المدرسة الصّادقية خدمات كبيرة للبلاد، إذ بعد أربع أو خمس أو عشر سنوات من تأسيسها عاد من فرنسا عدد من طلّابها، وتألّفت منهم تلك الكتلة الّتي سمّيت بالشّباب التّونسي»[١٢]. وبغضّ النّظر عمّا يثيره مصطلح الكتلة من ارتباط بمفهوم الكتلة التّاريخية عند غرامشي، فإنّنا نرجّح أنّ بورقيبة كان يعتبر أنّها تمثّل فعلا كتلة تاريخية بوصفها امتدادا للحركة الإصلاحية المتشبّعة بمبادئ الحداثة، والّتي مثّلت جبهة موحّدة في مواجهة السّلطة الاستعماريّة من جهة والنّخب الدّينية المحافظة من جهة أخرى. وفي هذا السّياق، حاول الزّعيم السّابق تحقيق بعض الإصلاحات الاجتماعيّة الّتي نادى بها زعماء الإصلاح في مختلف المراحل التّاريخيّة الّتي سبقت استقلال البلاد التّونسيّة، ومن أبرزها إصدار مجلّة «الأحوال الشخصيّة»[١٣] الّتي ضمنت العديد من الحقوق لفائدة المرأة التّونسيّة من

١٢ بورقيبة، خطب، الجزء ١٤، كتابة الدّولة للإعلام، تونس، ١٩٧٧، ص ٢٥١

١٣ مجلّة قانونيّة، صدرت في ١٣ أوت ١٩٥٦، ضمنت العديد من الحقوق لفائدة المرأة التّونسيّة.

أبرزها منع تعدّد الزّوجات، وإقرار الطّلاق العدلي بمعنى سحب سلطة اتّخاذ قرار الطّلاق من الرّجل وإسناده إلى القضاء العدلي، كما تحقّقت إصلاحات أخرى ترتبط بتوحيد التّعليم ودمقرطته، غير أنّ هذه الإصلاحات لقيت معارضة من قبل بعض «شيوخ الدّين» الّذين رفضوا خاصّة منع تعدّد الزّوجات، باعتباره تحريما لما حلّل اللّه وكذلك إلغاء التّعليم الزّيتوني الدّيني لما يمثّله من مسّ برأسمالهم الرّمزيّ، غير أنّ تلك المعارضة سرعان ما أجهضت بفعل سلطة النّظام، ولم تبق مؤثّرة إلّا في دوائر ضيّقة.

وفي حقيقة الأمر، لم يكن «المشروع الحداثي البورقيبي» مشروعا مؤسّسا على تبنّي القيم الحداثيّة في شموليّتها، بل كان مشروعا انتقائيّا، لم يستوعب الحداثة السّياسيّة بما تفرضه من فصل بين السّلط وتداول على السّلطة، ممّا أعاق تطوّر المناخ السّياسيّ لتطوّر مجتمع معرفيّ ناشئ، ساهم هو نفسه في دعمه من خلال بعض الإصلاحات الّتي ذكرناها سابقا[١٤].

٢-٢- إكراهات العولمة وتحدّيات اقتصاد المعرفة

لم يعد من الممكن للأنظمة السّياسيّة السّائدة أن تتجاوز إكراهات «المدّ العولمي» بعد انهيار المنظومة القطبيّة الثّنائيّة، ونشأة نظام عالميّ جديد يرتكز على هيمنة منطق السّوق، وفي ظلّ ثورة معلوماتيّة أعادت هيكلة أنظمة تبادل السّلع والخدمات.

إن إكراهات الاقتصاد المعولم فرضت نفسها على مستوى المجتمع الدّولي، وكانت لها انعكاسات بالغة التّأثير

ولعلّ ما تجدر الإشارة إليه في هذا السّياق، هو أنّ القيمة الاقتصاديّة في ظلّ هذه المنظومة أصبحت في حدّ ذاتها نتاجا للقدرة على الإنتاج العلميّ ومعالجة المعطيات والمعلومات، وتوفّر بنية تحتيّة ضّروريّة للتّواصل الرّقمي والتّجارة الإلكترونيّة، بالإضافة إلى إنتاج البرمجيّات وتسويقها على صعيد دوليّ، وقد أشارت تقارير التّنمية البشريّة الصّادرة عن البرنامج الإنمائي للأمم المتّحدة إلى أنّ نسبة مساهمة المعرفة في النّاتج المحلّي الإجمالي لدول منظّمة التّعاون والتّنمية تجاوز ٥٠٪ عام ١٩٩٩، وأنّ هذه النّسبة في ارتفاع متزايد. وقد أصبحت المعرفة في هذا السّياق مختزلة في معالجة المعطيات وإنتاج البرمجيّات، ممّا أثار العديد من التّساؤلات الفلسفيّة حول طبيعة مجتمع ما بعد الحداثة وتأثيرات اختزاليّة المعرفة الإنسانيّة في بعدين فقط؛ وهما البعد المعلوماتي والبعد التّقني- العلمي[١٥]، وبغضّ النّظر عن هذه المقاربات الفلسفيّة، فإنّ إكراهات الاقتصاد المعولم فرضت نفسها على مستوى المجتمع الدّولي، وكانت لها انعكاسات بالغة التّأثير تتجاوز المستوى الاقتصادي، لتشمل مختلف المستويات الثّقافيّة والاجتماعيّة.

وفي هذا السّياق، يبدو أنّ إكراهات هذه المرحلة ساهمت في خلق ديناميكيّات ثقافيّة جديدة في السّياق التّونسي، لا سيّما في هذه «الظّرفيّة الثّوريّة»، حيث بدأت النّخب الفرنكوفونيّة تفقد تدريجيّا تحكّمها في الدّوائر المعرفيّة في ظلّ هيمنة اللّغة

١٤- مهنّي (مراد)، الأنظمة الأبويّة المستحدثة في العالم العربي الحديث: الأبويّة البورقيبيّة مثالا، في دفاتر السّياسة والقانون، العدد ٥ جوان/ يونيو ٢٠١١، كلّية الحقوق والعلوم السّياسيّة، ورقلة، ص ٣٢٤

١٥- Philippe Breton, La société de la connaissance: généalogie d’une double réduction , in , Education et sociétés , ١/٢٠٠٥ (no ١٥), p ٤٥

الإنجليزيّـة بوصفهـا اللّغـة الأولى للاقتصـاد المعولـم، وأصبحـت تبعـا لذلـك لغـة ضروريّـة، سـواء للاسـتفادة مـن مخرجـات مجتمـع المعرفـة أو المسـاهمة في بنائـه، وبـرزت في هـذا الإطـار نخـب جديـدة تمكّنـت مـن الدّخـول إلى حقـل الإنتـاج المعـرفي الجديـد مـن خـلال اكتسـاب المهـارات اللاّزمـة، سـواء كانـت لغويّـة أو تقنيّـة ترتبـط خاصّـة باسـتغلال البرمجيّـات لمعالجـة المعطيـات، وفي حـالات قليلـة إنتـاج المعرفـة وتسـويقها، غـير أنّ هـذه الإمكانـات تبقـى اسـتثنائيّة بسـبب هيمنـة القـوى الاقتصاديّـة العالميّـة، وبصفـة خاصّـة صنـدوق النّقـد الـدّولي والبنـك الـدّولي عـلى اقتصاديّـات دول المحيـط وعرقلـة مـشروع تحقيـق تنميـة متمركـزة عـلى الـذّات[١٦].

١٦- أمني (سمير)، تأمّلات حول النّظام العالمي، في المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، عدد ١٣٥، ١٩٩٠، ص ٧٢

المفكر العراقي إسماعيل نوري الربيعي لمجلة «ذوات»:

العرب غير قادرين على استيعاب فعالية نقل التكنولوجيا وأهميتها في تحقيق التنمية

حاوره: د بوحنية قوي

تتميز الألفية الثالثة ببروز مفاهيم جديدة للاقتصاد والسلطات، إنها العصر الذي يقوم على بلورة مفاهيم السلطة السياسية والاقتصادية التي تتجاوز كل البنى الكلاسيكية المتوارثة.

فمنذ أن أطلق خبير الإدارة العالمي بيتردراكر، مصطلح اقتصاد المعرفة، وعمال المعرفة، تغيرت المفاهيم والبنى الفكرية لمفاهيم المعرفة بأبعادها الكلاسيكية، وصار اقتصاد المعرفة علما وفنا يرتكز على منظومة المعرفة والتقانة كمورد أساسي يجب الاستثمار فيه وتطويره وتعزيزه، فيما تتحدد سلطة المعرفة في النسق الذي يعتبر أن امتلاك المعارف الجديدة هي المفتاح للولوج الآمن للقرن الحادي والعشرين.

ولذلك، فما عرفته البشرية من تطور على الصعيد الإعلامي والاتصالي خلال العقدين الأخيرين يتجاوز ما عرفته البشرية لمدة تزيد عن مئتي سنة، إنها عبقرية الزمان والمكان وعبقرية الاختراع العلمي التي أعطت مفاهيم جديدة للوقت والجهد والتكلفة، ومفاهيم جديدة للتنافسية، ومفاهيم جديدة للديمقراطية بشكل لم يكن مألوفا من قبل.

حول أبعاد المعرفة وآفاق توطين اقتصاد المعرفة، يأتي هذا الحوار لمجلة «ذوات» مع الباحث والمفكر العراقي إسماعيل نوري الربيعي، الذي يرى أن الأزمة الحالية هي أزمة معرفية تواصلية في زمن التواصل، ويتساءل: كيف يمكن لأمم منغلقة على نفسها أن تتواصل مع غيرها؟ وكيف لأمم لا تملك ناصية المعرفة أن تتحدث عن اقتصاد المعرفة؟ وأمم لا تزال ترزح تحت مفاهيم القمع والاستعباد، أن تتحدث عن الديمقراطية كمنظومة فكرية أخلاقية؟

ويضيف الباحث العراقي، المنقب في كتب السياسة والتاريخ، أن اقتصاد المعرفة يؤمن ويرتكز على المعرفة علما وأداة وقانونا وناموسا يفسر تطور المجتمعات المعاصرة، ويشير إلى أنه يجب الإقرار الصريح والعلني بعدم القدرة على استيعاب

فعالية نقل التكنولوجيا وأهميتها في تحقيق التنمية داخل الوطن العربي، والاعتراف بالنقص الواضح في الكفاءات والخبرات القادرة على التعامل مع هذه التقانة، وبمواطن الخلل الكامنة في إهمال مراكز البحث العلمي والشح في مصادر التمويل الذاتي، متسائلا: لماذا ينجح العلماء العرب في الوصول إلى المراكز العلمية المرموقة في أرقى مراكز البحوث العالمية، والحصول على أكبر الجوائز العلمية في العالم، ويعجزون عن أداء بحث تمهيدي داخل الوطن العربي؟

والمفكر إسماعيل نوري الربيعي، أكاديمي عراقي، متخصص في التاريخ الثقافي، يعمل في الجامعة الأهلية بمملكة البحرين، له ما يربو على عشرين كتابا مطبوعا، وعشرات المقالات العلمية المنشورة في مجلات علمية محكمة، شارك في مؤتمرات عالمية في الولايات المتحدة، واليابان، وبريطانيا، والبلاد العربية.

*** ماذا يمثل اقتصاد المعرفة في منظومة الاقتصادات الدولية؟ وكيف ترون ميلاد مجتمع المعرفة؟**

أفرزت الثورة الصناعية قيمها ورموزها وعلاقاتها الخاصة بها، حتى كانت الأيديولوجية القومية من ثمار تلك الحقبة التاريخية، حيث يفرز الواقع الراهن عن أحوال التناقض التي تعيشها المزيد من البلدان حول الموقف من العولمة بما تمثله من تهديد للخصوصية الثقافية والهوية الوطنية، فيما الواقع يبقى يشير إلى أحوال التسارع في خطوات حضارة الموجة الثالثة، حيث التطلع الحثيث الذي تفرضه السياقات إلى أهمية النظر نحو التفاعل الذي يعيشه العالم، من خلال الإنترنت والقنوات الفضائية والأقمار الصناعية. عالم يكون النجاح حليفا لمن يسارع نحو استثمار الفرصة نحو النهل من الفضاء الواسع الذي تفرزه الثورة المعلوماتية والاتصالية. والفيصل هنا يقوم على المعرفة التي تساعد على توفير رأس المال والمواد الخام والعمل والتخزين. إنها المعرفة التي تقوم على المعلومات والرموز والصورة والثقافة. فإذا كانت حضارة الموجة الثانية تقوم على رأس المال والموارد وأرض العمل القابلة للنفاذ، فإن حضارة الموجة الثالثة، تستند إلى المستقبل الخالي من ثنائية الملكية (العامة أم الخاصة)، باعتبار الاعتماد على المعرفة، تلك التي تقوم على (المعرفة) غير قابلة للنفاذ بحسب تعبير توفلر. إنه عصر الانتقال من الاعتماد على العمال (البروليتاريا) إلى عصر المتعاملين مع المعرفة (كوجنيتاريا) Cognitariat.

الانتقال من عصر الاعتماد على البيانات والمعلومات التي تتحكم بها الإدارة البيروقراطية، إلى عصر صناعة الثروة القائمة على (المعرفة، المعلومات، الاتصالات)، حضارة تقوم على المعدات الخفيفة، حيث البنية الأساسية فيها تتمثل في الشبكة الإلكترونية الرقمية. مصنع تتضافر فيه المسؤوليات، فصاحب العمل كالعامل، حيث المسؤولية المشتركة في صناعة القرار، حيث التفكير والابتكار. والإنتاج الذي يرتبط بالتنفيذ المباشر لرغبة المستهلك، انطلاقا من المرونة التي تقوم عليها هيكلة المصنع المستقبلي.

وبالقدر الذي عانت المجتمعات من الاغتراب، وفقدان الأسرة والمنزل دورهما في الحفاظ على التماسك العائلي، حيث أوقات العمل التي تلتهم معظم ساعات اليوم، فإن (اقتصاد القوة الذهنية) سيعود بالعمل إلى المنزل، وهكذا باتت المزيد من الوظائف يعلن عنها اليوم، بوصفها أعمالا منزلية، حيث



موظف البنك الذي يقوم بالرد على الاستفسارات الملحة من قبل الزبون، أو أعمال البورصة أو المترجم الفوري المتوفر على الهاتف، أو إصدار الصحف تلك التي يقوم على تحريرها وتصميمها وتنفيذها، شخص واحد يعتمد على (السوفت وير)، وهناك المزيد من الأعمال التي مازالت تتوالد، باعتبار الاعتماد على الشبكة العنكبوتية، والبرمجيات وتوافر جهاز الكومبيوتر. فيما سيتم اختصار المزيد من الخدمات الصحية، والأبنية والأجهزة والعمليات المتعلقة بها، لا سيما وأن الاستشارة والتشخيص ووصف العلاج، سيعتمد على طريقة التواصل من خلال الشبكة التلفزيونية.

العصر الحالي هو عصر الانتقال من الاعتماد على العمال (البروليتاريا) إلى عصر المتعاملين مع المعرفة (كوجنيتاريا) Cognitariat

إن ديمقراطية المستقبل تعتمد سلطة الأقلية، باعتبار تنامي دور الأقليات في المجتمع بحكم التكوينات والتشكلات المستحدثة. وإذا كانت فكرة العدالة تعتمد على الأغلبية في تمييز مفاصل الشرعية، فإن التحولات المجتمعية تستنفد معنى الشرعية في الأغلبية، وتعلي من دور الأقلية Minority. وإذا ما تمت الإشارة إلى المشاكل وأحوال الصراع الذي يمكن أن ينجم عن حضور دور الأقليات في الحياة السياسية، فإن الأمر يبقى مرتبطا بغياب المؤسسة القادرة على استيعاب دور الأقليات، حيث البحث عن النموذج القائم على (الديمقراطية نصف المباشرة)، انطلاقا من التطلع نحو تعزيز مسار العلاقة بين الجمهور والمشرعين ومسؤولية القرار. إنه الثالوث الديمقراطي المستقبلي المستند إلى (سلطة الأقلية، ديمقراطية نصف مباشرة، توزيع القرار). وهذا كله يبقى رهينا بمدى التطلع نحو تعميق التجربة، من خلال الأخذ بنموذج الديمقراطية التوقعية Anticipatory Democracy، حيث العمل على المحاكاة والتمرين والبحث العميق في الهيكل السياسي.

*** ونحن نحتفل باليوم العالمي لحرية الصحافة، كيف ترون مستقبل توطيد مجتمع المعرفة وتعزيز الحكامة الإعلامية؟**

في تحديده لعناصر التفاعل، يتوقف Anthony Giddens، عند؛ (المعنى، التمييز الأخلاقي، العلاقة السلطوية)، (New Rules of Sociological Method, Cambridge ١٩٩٣)، تمييز لا ينفك عند الإشارة شديدة الارتباط بنسق التواصل الاجتماعي، حيث العلاقة التلازمية بين طرفين، وما تقوم عليها عملية النقل والمشاركة القائمة بين (المرسل والمتلقي)، حيث الرسالة التي تمثل الوسيط القائم بين طرفي العلاقة، سعيا إلى محاولة بلوغ المعنى، حيث القصدية في أقصاها. وعلى الرغم من أن فعالية التواصل تقوم على عملية التنظيم الساعية نحو بلوغ النتائج المرجوة، عبر توجيه الرسالة الصادرة عن المصدر، بغية وصوله إلى النطاق الأوسع من المستقبلين، إلا أن غاية المشاركة تبقى حاضرة، وبقوة لافتة، باعتبار محاولة الوصول إلى حصد النتائج. فما قيمة الفعالية التي لا تنتج ثمرة ولا تبلغ هدفا؟ ولكن، عن أي معنى يمكن الحديث هنا؟ هل هو المعنى المطلق، باعتباره محاولة الوصول إلى ترسيم معالم التفاهمات والتقمصات التي تصدر عن المرسل، أم هو الفهم المشترك المستند إلى البحث عن الإطار الذي يفعل مجال العلاقة، من دون الوقوع في دوامة من الاحتكار أو الوقوع في دائرة الهيمنة والسيطرة وتفريغ الموجهات الذاتية وإقحامها في صلب فعالية التواصل؟

التمييز الأخلاقي يكون له الأثر الأبرز في تنسيق العمليات، باعتبار أهمية التوافق مع المحيط المألوف Habitus بحسب النحت الاصطلاحي الذي يضعه عالم الاجتماع الفرنسي Pierre Bourdieu، حيث الاستعداد والرؤية وطريقة التصرف المتوافقة مع المحيط، وطبيعة التجربة الاجتماعية، والنسق التداولي للغة والكلام.

*** كيف ترون تنمية اللغة ومسألة بناء القدرات والمهارات اللغوية في ظل مجتمع المعرفة وسلطة التشبيك؟**

عن أية لغة يمكن الحديث، وسط أحوال التسارع والنمو والتطور، الذي راح يشهده الحقل الإعلامي في العالم، حيث البساطة والمباشرة والسرعة والمرونة، التي تحملها الرسالة الإعلامية، في الوقت الذي مازالت فيه المؤسسات الإعلامية العربية، منغمسة في دوامة من النقاش الحار والسخين، حول تبني هذا الاتجاه أو

ذاك، على صعيد طريقة التعاطي مع اللغة، حتى ليطلع علينا من يتخذ اتجاها، يقوم على الإفراط بالحماس حول أهمية التمسك بأصول اللغة العربية، باعتبارها المعبر الأصيل عن هوية الأمة، فيما يخرج تيار آخر يقوم على أهمية الوقوف على القواعد التحريرية الصارمة، واعتبار ما عدا هذا الاتجاه، خرقا وتتفيها وإنقاصا من قيمة التقاليد التي قامت عليها اللغة الإعلامية. ولم يعدم الواقع عن بروز لغة هجينة، لا ينجم عنها سوى الذعر والخوف على مستقبل الذوق العام، وليس اللغة فقط.

ما انفكت اللغة الإعلامية تعيش أحوال الصراع بين توجهات الإدارة الإعلامية، حتى غدت ضحية لرغبات هذا الفريق أو ذاك، حيث الصراعات في أقصاها، إدارة تسعى إلى فرض التقاليد الإعلامية، تحت دعوى الوفاء لكل ما هو أصيل وعريق، واتجاه آخر يسعى نحو التفاعل والتجديد والتغيير، باعتبار أن العالم اليوم، لم يعد كما كان سابقا، مع التسارع الذي راح يطال كل شيء، في ظل الثورة المعرفية والمعلوماتية. تبقى اللغة الإعلامية في المجال العربي حبيسة توجهات المؤسسة الرسمية، حيث القوة التي تتبدى عادة لصالح الطرف صاحب المبادرة، لما يحمله من وسائل الهيمنة والسيطرة والتوجيه. وعبر هذا التوجه، فإن اللغة بقيت حبيسة التوجهات التقليدية، والتي راحت تعاني من البطء اللافت في ردود الفعل حول المجمل من المتغيرات، انطلاقا من تطلع تلك القوى للحفاظ على مراكزها التقليدية. (محمد نادر السيد، لغة الخطاب الإعلامي، دار الفكر العربي، القاهرة ٢٠٠٧). إن التركيز على اللغة المحنطة والجاهزة، تلك التي لا تفتأ عن لوك المقولات المكررة واللغة التقليدية، والصياغات المقولبة، والتي لا تختلف عن الشعارات، والتعبئة والتوجيه. لغة لا يتم الوقوف فيها إلا على توجهات السلطة، واللهج بحمدها والثناء عليها، في قوالب تحريرية، ما انفكت تحضر منذ عقود طويلة. لغة تتقدم فيها مصالح السلطة على حساب المصالح الشعبية، حتى صار الخلط بين المصالح العامة ومصالح السلطة فاضحا ومكشوفا. لغة يتضاعف فيها محمول الحمد والثناء على حساب لغة الحقيقة والصدقية، لغة تقوم على أحوال التضافر بين القيادة الإعلامية والسلطة، حيث زواج المصالح على أشده، والذي راح ينتج المزيد من التهويل والمبالغة، حتى وإن كانت على حساب المصلحة العامة. ومن هنا، راح يغيب دور المشاركة المفترض من قبل الجمهور. الظاهرة اللافتة، صارت تتبدى، في تطلع المتلقي نحو متابعة البعض من القنوات المتخصصة، التي استثمرت هذا الواقع، فراحت تقدم للمتلقي، الوجبة الإعلامية المرغوبة والمأمولة، حيث الموضوعية والتفاعل الحي، والاستناد إلى اللغة الحوارية القائمة على المشاركة والمرونة، وتخصيب المفردات بكل ما هو منفتح على المتغير والمتنوع والمختلف، حيث قوة التعبير التي تصل إلى المعنى بأيسر المفردات، تمهيدا لإبلاغ الرسالة الإعلامية من دون ضجيج أو مبالغات أو تصويرات تصل في الكثير من الأحيان، إلى جعل الرسالة الإعلامية وقد وقعت في فخ التناقض وسوء الفهم.

> إن التحولات المجتمعية تستنفد معنى الشرعية في الأغلبية، وتعلي من دور الأقلية **Minority**

*** وما هو مستقبل الوطن العربي في ظل بيئة شديدة التنافسية تتمحي فيها الحدود والثقافات؟**

ما من شك في أن التكنولوجيا والثورة العلمية قد ساهمت وإلى حد بعيد في إرساء معالم جديدة للعالم، بل إنها حددت مسارات واتجاهات لم يكن التفكير فيها معقولاً، قبل أن تبرز عن محتواها وأنساقها ومعانيها ورهاناتها. وبفعل الاحتكام إلى حالة التفاعل العضوي بين المجتمع البشري. تبرز أهمية الاتصال الإنساني، وقسط الأمم والشعوب للمساهمة في هذه الحضارة. والواقع أن الأحداث التاريخية كانت قد أوضحت عمق الاتجاه من لدن العرب للنهل من تجربة التحديث، ومحاولات التطلع نحو إنجاز مشروع نهضوي، كانت قد تجلت بواكيره في مشروع محمد علي باشا، الذي حرص على تكثيف الاتصال مع الغرب وإرسال البعثات التعليمية للحصول على الكفاءات والطاقات الوطنية القادرة على إدارة المشروع الوطني، وفق الرؤى والتصورات التحديثية. وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه كان قد برز في مصر بزمن يتجاوز العقد من السنين عن اليابان، إلا أن الملفت للنظر، كان قد برز في هذا البون الشاسع بين التجربتين اليابانية والمصرية.

لم يأل العرب جهداً في تكثيف الاتصال والاتجاه نحو تحديث ونقل التجارب، إلا أن الإحباط والفشل



كان مصيرها. ولم يتوقف العرب عن الانخراط في تجليات حضارة الموجة الثالثة، والتطلع الشديد نحو نقل التكنولوجيا وأنماط المعرفة العلمية، إلا أن الواقع كان يشير إلى تراجع واضح وحاد في معدلات النمو الاقتصادي، بل إن التبعية واختلال الميزان التجاري والتدهور البيئي، كانت السمات الملازمة لجميع الفعاليات الصادرة في جميع أقطار الوطن العربي. ولم يتسارع أو ينمُ سوى الوتيرة المتصاعدة لعمليات هدم المحتوى الجامح لمنظومة القيم والعادات والعلاقات الاجتماعية، وتراجع مفهوم الأصالة الاجتماعية. ولعل في هذه الآثار السلبية، يكمن الملمح المتداول في بعض الأوساط الاجتماعية، حول الخشية والحذر والخوف من التكنولوجيا، والتي غدت مرادفاً للتراجع الاجتماعي وظهور القيم المتداعية.

السؤال الأهم في كل هذا يبرز حول التطور والانتقال المطرد الذي ترفل فيه البلدان المتقدمة في مقابل الهوة والفجوة التي تعاني منها الأقطار العربية، على الرغم من الاستيراد الواسع، بل والمبالغ فيه لهذه التقانة، فأين يكمن الخلل؟ هل يكمن في التطلع نحو عملية «النقل» دون العناية «بالتحويل»، أم أن الأمر برمته يتعلق بالاستهلاك والتلقي؟ وأمام هذه العلاقة الشائكة القائمة على التداخل الفج في استيعاب مدلولات ومكونات مفهوم الثورة العلمية والتكنولوجية، لابد من التطلع، وبموجهات راسخة، إلى تحديد العوائق المعرفية، والكشف بدقة من خلال مسبار علمي واضح المعالم، نحو جملة من الملامح ذات الأثر البارز في رسم هذه العلاقة المرتبطة، استنادا إلى الإقرار الصريح والعلني بعدم القدرة على استيعاب فعالية نقل التكنولوجيا، وأهميتها في تحقيق التنمية داخل الوطن العربي. والنقص الواضح في الكفاءات والخبرات القادرة على التعامل مع هذه التقانة، فيما يحتل الإهمال لمراكز البحث العلمي واللاأبالية والتسيب والإهمال والشح في مصادر التمويل الذاتي، كمواطن خلل لا يمكن التغاضي عنها أو إغفالها. ولعل التساؤل الحار يدور في فلك، لماذا ينجح العلماء العرب في الوصول إلى المراكز العلمية المرموقة في أرقى مراكز البحوث العالمية، والحصول على أكبر الجوائز العلمية في العالم، ويعجزون عن أداء بحث تمهيدي داخل الوطن العربي؟

لم يعدم الواقع عن بروز لغة هجينة، لا ينجم عنها سوى الذعر والخوف على مستقبل الذوق العام، وليس اللغة فقط

وفي حمى التطلع نحو الحداثة، توجهت الأقطار العربية نحو العناية بالتصنيع، مع إهمال للقطاع الزراعي، وكأن التكنولوجيا هي حكر على قطاع الصناعة. وتحت هذا التطور المجزوء، تبدت ملامح الخلل الاجتماعي، حيث غدا الريف مناطق طرد، فيما أضحت المدن تعج بالأعداد الواسعة من الفلاحين المهاجرين، الباحثين عن فرص عمل رخيصة، حيث تنعدم الخبرة والمهارة. وهكذا برزت الاختلالات الاجتماعية، وتفاقمت الأوضاع الاجتماعية، لينجم عنها؛ انخفاض الأجور والبطالة والعوز والفقر، وانتشار مدن الصفيح، والتي أبرزت مواطن الأمية وانتشار الجهل وجميع مظاهر التخلف الاجتماعي.

إزاء حمى التطلع نحو التكنولوجيا، برزت عادات اجتماعية جديدة داخل بنية المجتمع العربي، تمثلت في التطلع الشديد نحو الاستهلاك، بل إن هذا الأمر تجاوز حدود التسوق المباشر، وأضحى مظهراً يتجلى في المضمون الثقافي للمجتمع العربي. فالاستهلاك والتلقي غدا من المكونات السيكولوجية العربية، حيث الانبهار بكل ما هو مستورد، والرفض المسبق لكل ما هو محلي، بل إن الأمر تعدى كل حد، حين غدا المستهلك للبضاعة المحلية يعاني من نظرات الازدراء والتجاهل داخل وسطه الاجتماعي. وإذا كان التسوق يعني أصلاً غاية متمثلة في محاولة إشباع حاجة، فإن الأمر قد انقلب حتى «غدا التسوق غاية».

لم يتوقف الأمر على الصعيد الاجتماعي، بل إن آثار التكنولوجيا والعبث بها من دون تعقل أو وعي قد ساهم في إبراز حالة الاستخدام الجائر للبيئة الطبيعية، التي باتت تعاني من التلوث الشديد، حتى أن الخطر بات يهدد الثروات الطبيعية المحلية. فتلوث المياه صار مشكلة عصية الحل، وباتت الأراضي الزراعية تعاني من الاستخدام الكثيف وغير العقلاني للمبيدات والمخصبات الكيماوية، فيما تضاءلت نسبة الأوكسجين في أغلب المدن العربية، حيث الانتشار غير المنطقي للمصانع. وغدت أغلب الأحياء عبارة عن ورش صغيرة، قوامها الإنتاج الرث والفضلات المهددة للبيئة والإنسان.

ببيليوغرافيا

- اقتصاد المعرفة - باسم غدير غدير - نشر سنة ٢٠١٠ - دار شعاع للنشر والعلوم.
- المنهج والاقتصاد المعرفي - تأليف فائزة محمد العزاوي وعبد الرحمن عبد - نشر سنة ٢٠١٠ - دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.
- اقتصاد المعرفة واتجاهات تطويره - أحمد علي الحاج محمد - نشر سنة ٢٠١٤ - دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.
- تعليم الأطفال في عصر الاقتصاد المعرفي - عبد اللطيف دبور - عبد الحكيم محمود الصافي - سليم محمد شريف قارة - نشر سنة ٢٠١٠ - دار الثقافة والنشر والتوزيع.
- إدارة المؤسسات الإعلامية في عصر اقتصاد المعرفة - أمين سعيد عبد الغني - نشر سنة ٢٠٠٦ - دار إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع.
- سلسلة: دراسات استراتيجية (١٦٥) - صناعة التعليم: نحو بناء مجتمع الاقتصاد المعرفي الإماراتي - عبد اللطيف محمد الشامسي - نشر سنة ٢٠١١ - مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية.
- الاقتصاد المعرفي - مصطفى كافي - نشر سنة ٢٠١٣ - مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع.
- القرصنة في عصر اقتصاد المعرفة - محمد عدنان سالم - نشر سنة ٢٠٠٧ - دار الفكر المعاصر.
- اقتصاد المعرفة؛ الأسس النظرية والتطبيق في المصارف التجارية - تأليف ثريا عبد الرحيم الخزرجي وشيرين بدري البارودي - نشر سنة ٢٠١٢ - مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع.
- اقتصاديات المعلومات والمعرفة - تأليف أحمد نافع المدادحة وعدنان الذيابات - نشر سنة ٢٠١٤ - مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع.
- مجتمع المعرفة والإبداع في القرن الحادي والعشرين - مجدي عبد الكريم حبيب - نشر سنة ٢٠٠٨ - دار الفكر العربي
- التنمية البشرية وبناء مجتمع المعرفة - عبد الحسن الحسيني - نشر سنة ٢٠٠٨ - الدار العربية للعلوم ناشرون.
- مجتمع المعرفة «بين الإطار الفكري والتطبيقات العملية» – نشر سنة ٢٠١١ - أحمد بدر - الدار المصرية السعودية.

- العرب وثورة المعلومات (سلسلة كتب المستقبل العربي) - تأليف مجموعة من الباحثين - نشر سنة ٢٠٠٥ - مركز دراسات الوحدة العربية.
- إدارة رأس المال الفكري في منظمات الأعمال - تأليف سعد علي العنزي وأحمد علي صالح - نشر سنة ٢٠٠٨ - دار اليازوري العلمية.
- المدخل إلى إدارة المعرفة - تأليف عامر إبراهيم قنديلجي وغسان عيسى العمري وعبد الستار العلي - نشر سنة ٢٠١٢ - دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.
- التربية العربية وبناء مجتمع المعرفة - رمزي أحمد عبد الحي - نشر سنة ٢٠١٣ - مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع.
- التعليم الإلكتروني في عصر الاقتصاد المعرفي - مصطفى كافي - نشر سنة ٢٠٠٩ - دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع.

الأساطير العربية: بين جُرأة الرواية، وخوف السينما!!



بقلم : مفلح العدوان
كاتب ومبدع أردني

تُعَدُّ الأسطورة مكوناً أساساً من مكونات الثقافة العربية، وتمتد جذورها عميقا في الوجدان، ولها تمثلات وأشكال كثيرة؛ فهي متراكمة قبل الإسلام، وقد ورد ذكرها في النص القرآني (أساطير الأولين)، في غير موقع، وسجلت نماذج منها في متون النصوص القرآنية، موضوعاتها الآلهة والأحداث الخارقة، غير أن المفسرين نعتوها بـ»الأباطيل والأكاذيب من زخرف القول»، وتم التعامل معها كـ»موروث وثني»، غير أنها بقيت عالقة في الذاكرة الجمعية، والعقلية الأسطورية للعامة، وتجلت على شكل معتقدات شعبية، وعادات وطقوس، وشملت تلك الأساطير الخلق والتكوين، وأساطير طقوسية دينية، وأساطير رمزية، وأساطير حضارية، وأساطير البطل المُؤَلّه، والكائنات الخارقة. كما ظهرت كذلك على هيئة أوابد العرب، مثل إيمان العامة بالهامة والصدى والسحر والكهانة والتطير وزجر الطير والغيلان والسعالى والجن.

> أفاد الأدب العربي الحديث من الأساطير في الشعر والقصة والرواية، ولكن بصور وأشكال مختلفة

وتتفق الأسطورة العربية مع الأساطير العالمية في ملامحها؛ بأنها قصص تحكمها مبادئ السرد القصصي، وتتضمن حدثا خارقا لفاعل خارق، وقد

تسربت بعد الإسلام إلى كثير من الأدبيات من شعر وقصة كما في ألف ليلة وليلة، وفيها مرور على طائر الرخ الأسطوري، والجنيات، ومواجهة الموت بشكل يومي، وكأنها موسوعة أساطير، وكذلك حرب البسوس، وهي ملحمة أسطورية، والبطل أبو زيد الهلالي، وغيرها.. وقد أفاد الأدب العربي الحديث من تلك الأساطير في الشعر والقصة والرواية، ولكن بصور وأشكال مختلفة، فكان ترحال الإبداع في أساطير العراق والشام ومصر والمغرب العربي، وإفريقيا.

الرواية العربية.. والأسطورة

وإذا ضيقنا دائرة البحث ليكون التركيز على الرواية العربية التي تناولت الأسطورة في مضمونها، سنجد هذا التوجه كان مع التأسيس للرواية العربية، والنزوع نحو استلهام التراث والأساطير، وإسقاطه على الواقع المعيش، بكل تحدياته السياسية والاجتماعية والثقافية.

هذا الانزياح الأسطوري، نجده في البدايات عند توفيق الحكيم في رواية «عودة الروح»/ صدرت في طبعتها الأولى عام ١٩٣٣م، في استحضار لأسطورة الموت والانبعاث الفرعونية؛ (ثلاثة يحبون سَنية؛ محسن وعبده وسليم، كل واحد أحبها على طريقته. الرواية تحمل في طياتها إشارات رمزية أسطورية، يستثمر فيها توفيق الحكيم، لأسطورة إيزيس، للتعبير عن أطروحة انبعاث مصر من سباتها، إبان ثورة سعد زغلول عام ١٩١٩م).

عام ١٩٤٥م، صدرت الطبعة الأولى من رواية «إيزيس وأوزوريس/قصة من وحي الأسطورة المصرية الفرعونية»، للكاتب عبد المنعم محمد عمرو، طُبعت عام ١٩٤٥م، وفيها إعادة صياغة للأسطورة الإيزيسية. وفي عام ١٩٥٥م يكتب الروائي الأردني عيسى الناعوري «مارس يحرق معداته»، حيث يسقط الأسطورة على الواقع، في موقف ضد الحرب، ونزوع نحو السلام، وهنا يندم إله الحرب عند الرومان القدماء، على أفعاله في إثارة الحروب، وتعذيب البشرية، فيحرق أدوات حربه، وينزل الى الأرض، لإعادة السلام، الذي فقدته بسبب جرائم.

عام ١٩٦٤م، صدرت رواية «نرسيس» للروائي السوري أنور قصيباتي، وهي مبنية على الأسطورة اليونانية، حيث نرسيس فائق الجمال، تحبه نساء المدينة، لكنه لا يبادلهن الحب، حيث دعت احداهن للآلهة بأن يبتلى بحب نفسه، فتستجيب إلهة الغضب «نيميس»، لتجعله يرى صورته في غدير ماء كان يشرب منه، فيعشق صورته، ويهيم بها، حتى يفارق الحياة، هناك، ويختفي، وتنبت مكانه وردة النرجس، التي سميت باسمه نرسيس.

> إن حضور الأسطورة، والفنتازيا، والخوارق، في السينما العربية، قليل جدا مقارنة مع الكم الهائل من الأفلام الاجتماعية، والرومانسية، والبوليسية

أما رواية «العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح» التي كتبها لويس عوض، بين عامي ١٩٤٦ و١٩٤٧م، وطبعت عام ١٩٦٦م، ففيها استلهام لأسطورة العنقاء، واشتغال على حالات التقمص، واستثمار جزئيات الأساطير الفرعونية، وامتداد نحو استحضار أساطير شرقية وغربية، كفاوست وشيطانه مفستوفيليس، وحكايات ألف ليلة وليلة، وحي بن يقظان، وأسطورة بروميثيوس، وغيرها.

أما إبراهيم الكوني، فقد قدم الكثير من أساطير الصحراء، في أعماله الروائية المزدحمة بالرموز والدلالات الأسطورية، من «المجوس والسحرة»، و»نزيف الحجر»، وغيرها من أعماله التي كانت تيمتها الأساسية أساطير الصحراء.

وهناك نماذج روائية أخرى، مثل رواية «الحنظل الأليف» لوليد اخلاصي، وروايات حليم بركات، ورواية «الأنهار» لعبد الرحمن الربيعي، و»ممرات الصمت» لفاضل الربيعي، ورواية «التلال» لهاني الراهب، ورواية «أحمس بطل الاستقلال» لعبد الحميد جودة السمار، ورواية «قالت ضحى» لبهاء طاهر، ورواية «رامة والتنين» لإدوار الخراط، ورواية «السفينة» لجبرا إبراهيم جبرا... وغيرها.

روايات عربية تم تحويلها إلى سينما

وإذا كانت السينما العربية، ومنذ بداياتها، اعتمدت على الرواية كمادة لسيناريوهاتها، فإن الرواية العربية، أيضا، استفادت من السينما، في تطوير التقنية والأسلوبية الروائية، وتجاوز السرد التقليدي، وتشابك عنصرا الزمان والمكان، وتداخل الأزمنة وغيرها، وكذلك في الانتشار وسعة الاطلاع عليها، حينما تصبح الرواية مادة سينمائية مرئية.

غير أن البحث هنا، ليس في تلك العلاقة بين الرواية والسينما، ولكن بتحديد أدق، حول مدى حضور الأسطورة، كمكون إنساني في الوعي الجمعي، وثقافة المجتمع، العربي، في السينما العربية، وما حصيلة هذا الجانب، الأسطوري، الخارق، في السينما العربية، خاصة وأن هناك تراكماً من الروايات المهمة المكتوبة، في الجانب الأسطوري، كما أن هناك إرثا ضخما من الحكايات والقصص والأحداث والطقوس الأسطورية في العالم العربي، كما هو حال الشعوب الأخرى في أساطيرها وثقافتها.

ولكن نظرة باتجاه عدد الروايات وموضوعاتها، التي تم تحويلها، إلى سينما، ستعطينا مؤشرا على قلة الروايات الأسطورية، أو قلة حضور الأسطورة، والفنتازيا، والخوارق، في السينما العربية، في مقابل كم هائل من الأفلام الاجتماعية، والرومانسية، والبوليسية، إذ إن الروائي إحسان عبد القدوس مثلا، هو من أكثر الروائيين العرب الذين حُوّلت رواياتهم إلى أفلام سينمائية (٤٣ فيلما عند روايات عبد القدوس)، ثم بعده يأتي نجيب محفوظ (٤١ فيلما مأخوذا عن روايات محفوظ)، توفيق الحكيم (٢٢ فيلما)، ويوسف السباعي (١٥ فيلما عن روايات السباعي)، يوسف إدريس (١٢ فيلما عن روايات إدريس)، إسماعيل ولي الدين (١٥ فيلما عن روايات ولي الدين)، ثروت أباظة (٦ أفلام)، وبعد ذلك تأتي أسماء روائيين تم تحويل رواياتهم إلى سينما، بأعداد متفاوتة، ولكن قليلة نسبيا، أقل من ٥ أعمال، مثل كتابات إبراهيم أصلان، يوسف القعيد، إبراهيم الورداني، إقبال بركة، جمال الغيطاني، خيري الشلبي، صبري موسى، مصطفى محمود، محمد عبد الحليم عبد الله، وغيرهم.

ولعل «سفير جهنم» (إخراج وتأليف وبطولة يوسف وهبي-١٩٤٥م)، هو من أوائل الأفلام العربية التي تعاملت مع الخوارق/ باستحضار شخصية الشيطان، وفيلم «نور الدين والبحارة» (إخراج وتأليف توجو مزراحي-١٩٤٤م)، وفيلم «حلاق بغداد» (إخراج وتأليف حسين فوزي-١٩٥٤م)، وكذلك فيلم «عروس النيل» (قصة وسيناريو وحوار فائق إسماعيل، إخراج فطين عبد الوهاب-١٩٦٣م)، ونورد أيضا فيلم «الإنس والجن» (صراع العلم والخرافة، إخراج محمد راضي، قصة محمد عثمان، تمثيل عادل إمام ويسرا-١٩٨٥م)، وفيلم «التعويذة» (إخراج وكتابة محمد شبل، تمثيل محمود ياسين، عبله كامل، يسرا-١٩٨٧م)، وفي ذات السياق يأتي فيلم «المهاجر» الذي تناول قصة النبي يوسف بطريقة مغايرة (إخراج يوسف شاهين، تمثيل خالد نبوي، يسرا، محمود حميدة، صفية العمري-١٩٩٤م)، ولكن هذا الفيلم منع من العرض، ولم يُفرج عنه إلا بعد أن رفع يوسف شاهين قضية، وكسبها.

> لعل الردة المتطرفة صارت تتعدى تحريم أي قرب من الأساطير والغيبيات، إلى الهجوم على السينما، والإفتاء بتحريمها

السينما.. مخاطر بلا حدود!!

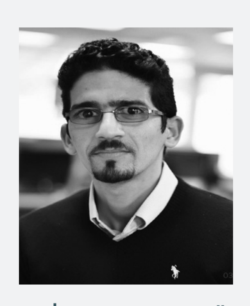
ولكن هذه القلة من الأفلام، والابتعاد عن تناول الروايات الأسطورية، والمواضيع التي تتناول الخوارق، وسؤال الدين والمعجزات، وهي في جانب منها تخضع للمنطق الأسطوري، تضعنا أمام محاولة نقاش هذه الظاهرة على المستوى العربي، في حين تم تجاوزها منذ فترة طويلة في السينما العالمية.

في هذا السياق، يمكن وضع عدة أسباب وراء هذا الابتعاد عن الأسطورة في الأعمال السينمائية العربية، ولعل من أهمها الدين، الخوف من التصادم مع الدين، حيث إن عالم الخوارق والأساطير يلامس عوالم الآلهة والجن والملائكة والأرواح، وتجسيد لها، وخلط الدين بالأسطوري، في مجتمعات محافظة في جانب منها، ومرعوبة من الغيب في جوانب أخرى خفية، يضاف إلى هذا أن مثل هذا النوع من الأفلام تكلفته الإنتاجية عالية، في مقابل طغيان الأفلام التجارية ذات الأبعاد الاجتماعية أو البوليسية، ذات التكلفة الأقل، والأكثر رواجا وتسويقا.

ولعل الردة المتطرفة صارت تتعدى تحريم أي قرب من الأساطير والغيبيات، إلى الهجوم على السينما، والإفتاء بتحريمها، وهنا أختم بالإشارة إلى ما ورد في ملتقى على شبكة الإنترنت عنوانه (ملتقى الخطباء)، وفي مقدمته أحد الحوارات تحت عنوان «السينما.. مخاطر بلا حدود»، وبتوقيع «الفريق العلمي - ملتقى الخطباء»، والنص يقول:

«مما لا شك فيه أن التلفزيون وأفلامه ومسلسلاته قد اقتحمت معظم البيوت، ولم ينجُ من شرورها إلا من رحم الله - تبارك وتعالى -، وانجذب الناس إلى الأفلام بأنواعها، المضحك منها والمبكي، الواقعي والخيالي، الرومانسي والعدائي، وسهروا على متابعتها حتى ضيّع أكثر الخلق صلاة الفجر، بسبب العكوف على أصنام متحركة، وأوثان نصب لها في القلوب مكانة رفيعة، حتى صار أبطالها نجوم المجتمع!! ومع ذلك لم يكتفِ الناس بمتابعة الأفلام في بيوتهم في سِتْر بعيد عن المجاهرة بالإثم، فزيَّن لهم الشيطان أن يجتمعوا على متابعة المنكرات وإقرارها، فأقيمت دور السينما في معظم البلدان، ورُصدت لها الميزانيات الضخمة للإنتاج».

الرمزية في العنف.. داعش كنتيجة



بقلم : غسان الكشوري
باحث مغربي مهتم بالشؤون الدينية والفلسفية

يتفق الجميع تقريبا على إدانة تنظيم ما يسمى بالدولة الإسلامية في الشام والعراق (داعش). وكباقي الدول العربية المجاورة، يتخوف المغرب ويحتاط أيضا من الارتدادات ونتائج الحرب غير النظامية وزحفها عبر البلدان الهشة سياسيا. كما يبرر هذا التنظيم من جهته، أفعاله وما يقوم به على أنها تطبيق للشريعة الإسلامية، وأنها سبيل لإعادة الخلافة الموعودة كما في أدبياته، مستندا إلى قواعده الفقهية في الاجتهاد والجهاد.

> يتخوف المغرب كباقي الدول العربية المجاورة، ويحتاط أيضا من الارتدادات ونتائج الحرب غير النظامية وزحفها عبر البلدان الهشة سياسيا

لكن وبعيدا عن الجغرافية السياسية والمناخ المتقلب في سوريا أو العراق، سنفترض جدلا أن داعش دولة مستقلة، أو في طور التكوين في أية رقعة عربية؛ وهي أيضا معزولة عن العلاقات الخارجية، المخفي منها والمعلن. نعم، نستنكر ما تفعله داعش شكلا ومضمونا؛ لكن ماذا لو فرضنا: أن داعش لم تقم بعمليات القتل سرا أو علنا، واكتفت فقط بمحاولة تأسيس دولة إسلامية يُرجئ القتل فيها لحين إرساء أركانها. هل سيندد الجميع ويعتبرون رأيهم فيها (أي في داعش غير القاتلة)، تدخلا في شؤون دولة لها حرية اختيار ركائزها؟

إذا كان الجميع يتفق حاليا على الفعل والأثر الذي تحدثه داعش كونه حربا ميدانية أو نفسية

متشعبة تحتاج إلى تحليلات أكثر، فإننا في هذه السطور، سنحيد عما تؤول إليه السيناريوهات البَعدية، وسننظر في الحالة التكوينية التي بيننا؛ أي ما يحرك سلوكيات البعض منا دون وعي منهم أو عن فعل مقصود. سننظر في «القابلية لداعش»، والتي تتكون نواتها في مرحلة «اقتناع قبلي» (يمكن أن يتحول إلى داعش في صورته النهائية!)، لا تتصل بالجسد وتنقصها السلطة أو الوعي الجماعي (التنظيم). أما ما يسمى داعش في الوقت الراهن؛ فلا يكمن عنفهم في مضمون أفعالهم فقط، بل في الإجبار والإكراه. وهذا ما توفره السلطة لهم، إذ لا حاجز يمنعهم من إكراههم، ولا أحد يجبرهم على أن يجبروا أحدا. وبالتالي، فالحالة القبلية و»القابلية لداعش»، تحتاج إلى تحليل لبعض أنماطها وتجلياتها الاجتماعية. وأين وكيف تتجلى سياقاتها التي تتشكل فيها لبنات الإكراه والإجبار؟

لن نتكلم هنا بإطلاق عن حالة الفرد داخل مجتمعه الإسلامي، وما تفرضه عليه السياقات التاريخية أو الاجتماعية والاقتصادية. ولا أيضا منتهجين مسعى «التفاعلية الرمزية»[1]* بمعناها السوسيولوجي، بيد أن مسار الحديث سيتجه نحو حالات المشترك الجمعي والسلوكيات البينشخصية، كما لن يشكل أي جنس أو أية فئة أو بقعة جغرافية، أو حتى سلوك فردي- جماعي انعكاسا وحيدا لما أسميناه بـ»القابلية لداعش».

قضية العنف

في كتابها عن «الأنماط الثقافية للعنف»، أكدت باربرا ويتمر على ضرورة دراسة الشيء الذي لا يقال عندما نحكي عن قصة العنف، ما الحضور الغائب في خطاب العنف؟ وفي الأطاريح التي كتبت عن العنف، نجد تشكلاته في حالات عديدة منها المادي الفسيولوجي والعنف اللامادي والرمزي. ونجد امتداده في سياقات مع مفاهيم أخرى كالأسطورة، والأيديولوجيا، والتاريخ، والدين، والمقدس.. وبتعدد أشكاله النظرية أو التطبيقية، يتوسع مجاله المفهومي. وإذا كان حديثنا هنا عن حالة قبلية غير مادية تنفيذية، (ما قبل داعش كما أشرنا)، فما الذي يجعلها مرحلة رمزية تعكس سلطة عنفية بأبعاد اجتماعية ودينية؟

تختلف التعريفات حول العنف، عموما، في كونه إفراط في القوة أو إيذاء للآخر أو ضغط يوجه إلى الآخر، ويبقى القاسم المشترك بينها هو جانب الإكراه

يعرف بيير فيو العنف، أنه «جميع الأعمال التي تتمثل في استخدام القوة أو القسر أو إكراه بوجه عام، ومثالها أعمال الهدم والإتلاف والتدمير والتخريب، وكذلك أعمال القتل والفتك والتعذيب وما شابه... العنف ضغط جسدي أو معنوي ذو طابع فردي أو جماعي ينزله الإنسان بالإنسان»[2]. وفي كتابه «الدين والعنف»، يعرف روبرت ماكفي براون العنف أنه انتهاك للشخصية، وأنه تَعَدٍ على الآخر أو إنكاره أو تجاهله، ماديا أو غير ذلك[3]. وإذ تختلف التعريفات حول العنف، عموما، في كونه إفراط في القوة أو إيذاء للآخر أو ضغط يوجه إلى الآخر، يبقى القاسم المشترك بينها هو جانب الإكراه.

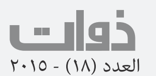
سنسوق هنا بعض الأمثلة (بعض الحالات في المغرب) ذات النمط الثقافي، وهي بطبيعة الحال تبقى خاصة، لنفهم ما رمزية السطوة، باعتبارها عنفا يخدم السياق الديني في حالتنا هاته:

- في البيت: عندما نجد الأب (أو الأم) يفرض على أهل بيته توجهه ورغباته وما تربى عليه، بوسائله الإجبارية الخفية أحيانا والعلنية الصريحة: في طريقة اللباس بين الزوجين أو الأبناء، ووقت الخروج والدخول، وتحديد الأولويات التربوية، وما يحل في الأكل والشرب. وحتى في ما يختاره الأبناء في

١* تعتقد النظرية التفاعلية الرمزية أن الحياة الاجتماعية التي نعيشها ما هي إلا حصيلة التفاعلات التي تقوم بين البشر والمؤسسات والنظم. وهذه التفاعلات تكون ناجمة عن الرموز التي كونها الأفراد نحو الآخرين بعد التفاعل معهم، فعند عملية التفاعل يكون كل فرد صورة ذهنية تكون بشكل رمز عن الطرف المتفاعل معه، وهذه الرموز قد تكون إيجابية أو سلبية. (مريم زعتر/ الإعلان في التلفزيون الجزائري؛ رسالة ماجستير/ جامعة منتوري، قسنطينة).
انظر أيضا فصل: التفاعلية الرمزية، من كتاب النظرية الاجتماعية، سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٤٤

٢- فيو بيير، العنف والوضع الإنساني، كتاب المجتمع والعنف (مجموعة من الاختصاصيين)، المؤسسة الجامعية للنشر، ترجمة إلياس زحلاوي، ١٩٨٥، ص ١٤٨-١٤٩

٣- ويتمر باربرا، الأنماط الثقافية للعنف، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٧، ص٣٦



توجههم التكويني والعلمي، بل وقد يمتد الأمر (في بعض الحالات) إلى فرض الصلاة وأداء الشعائر والطقوس الدينية جماعة أو اتباع منهج ومذهب ما، في طريقة الاعتقاد إجمالا. وقد يتجلى الإكراه في أنذر حالاته، عندما يتمادى الابن أو من له الكلمة العليا في البيت: أن يجبر الآخرين على اتباع ما يعتنقه؛ فيمنع الموسيقى والتلفاز، ويستغل مسؤوليته المادية لترجيح كفة احتمالية الحق في نظره.

- في الشارع: غالبا ما تمر وتسمع من يصف فتاةً بالمتبرجة، أو فتىً بغير السوي، لا لشيء إلا لأن لباسهما غير مناسب في نظره، أو تسمع من يسبّ الجميع، لأن معاصيهم ستجعل الله يغضب؛ أو من ينقم على من يأكل علنا في رمضان (في بعض الدول العربية يجرم القانون الإفطار علنا). أو على امرأة تريد أن تدخن أو ترتدي سروال «جينز» كما يفعل الرجال.. أو أن تغطي أو تكشف شعرها كيف ووقت ما تشاء.

- وفي وسائل النقل: أحيانا تجد سائق التاكسي يستمع للقرآن بصوت مرتفع، أو إلى موضوع ونقاش ديني في الراديو، يراه مناسبا أو واجبا على الجميع الاستماع إليه. أو أن يفتح النافذة أو يغلقها بسبب «العطر المؤنث»، بل ويفرض أحيانا الوصاية على مكان الجلوس (ما داموا في مملكته وحيزه)، بدعوى منع الاختلاط والاحتكاك بين الجنسين.

- في وسائلنا التواصلية: كالفيسبوك والتويتر والواتساب... وغيرها، تجد من يلزمك أن تشاهد معه صورة أو فيديو موسوم بكل ما هو عقدي أو اعتقاد شخصي قد لا يلزمك ! وإن لم تفعل أو عارضت فكره، تصبح في نظره مصنفا في فئة «غير المؤمنين». هذا إن لم يقم بالتشهير بك أو مضايقتك في كل ما تنشر.

- في بعض القنوات الإذاعية: نجد من يتكلم في الراديو مدعيا معرفة كل شيء؛ لأنه متفقه وعالم دين ويتكلم باسم الدين (لا باسمه). ولا نستطيع أن نواجهه أو نعترض عليه، لأننا لا نراه. فليس له الحرية الكاملة ليدعي ما يشاء فقط، بل يجبر المستمع أحيانا (في حالات الاستشارة النفسية الدينية) أن يقرأ مثلا سورة «البقرة» و«آل عمران» كل صباح، وأن يصلي كذا من الركعات.. وأن الطب النبوي هو الأنسب لحالته.. إلخ.

- في مسجد الحي: يظن مسير المسجد أو إمامه أن مكبر الصوت لا يزعج أحدا، ولو كان صوته حادا أو قريبا من شبابيك أحد المنازل. ففي وقت الفجر مثلا يرفع الأذان لإيقاظ الناس على اعتبار الصلاة خير من النوم، وأنها أنفع لهم. وعلى منبر المسجد يقول الخطيب/الداعية ما يشاء؛ يطيل أحيانا غير مراع لأشغال الناس بعد الصلاة. فلا يجد من يعترض أو من يخرج أو يتكلم ويناقش كلامه أو إطالته. فضلا عن الحيز المكاني الذي لا يتركه المصلون (صلاة الجمعة) للمارة في الطرقات، ولا مراعين الحق في الطريق العام. إضافة إلى الخطيب الذي يتوعد (باسم الله)، وعبر مكبر الصوت، من يسمع خطبته الآنية ولا يأتي إلى المسجد.

تبدو علاقة الواحد بالآخر هي علاقة سلطوية تتشكل في المجال الذي تمارس فيه، من خلال لعبة المواجهات التي تدعمها

- في حضرة المدرس: من أكثر ما يحرض ويحفز على العنف هو ما نجده أحيانا في الكتب الدينية والتاريخية. فالصراع حول الحدث وقدسية المضمون والرأي الديني فيها، تتحول إلى ركائز يُعتمد عليها في أشكال العنف المباشرة وغير المباشرة. كما أن المهمة الموكولة إلى المعلم كصفة اجتماعية، لا تقبل التنقيص أو تخطئ مراجعه ومناهجه (ولو كان بعضها يؤسس لخطاب العنف عن بعد!).

يمكن أن ندخل ما ذكرناه في ما يسمى بالعنف الرمزي؛ فهذا النوع يأخذ صورة رمزية خفية ملتبسة، تمكِّن ممارستها من الوصول إلى غايته، وتحقيق ما يربو إليه من سيطرة وهيمنة دون اللجوء إلى القوة الواضحة والمعلنة. ويتغلغل هذا النوع من العنف في مختلف تجليات الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية[٤]. ويعرف عالم الاجتماع الفرنسي، بيير بورديو، العنف الرمزي بأنه: أي نفوذ يفلح في فرض دلالات معينة، وفي فرضها بوصفها دلالات شرعية،

٤-وطفة علي أسعد، من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي. مجلة شؤون اجتماعية، العدد ١٠٤، ٢٠٠٩، ص ٦٥

حاجبا علاقات القوة التي تؤصل قوته(٥). ورغم أن «رمزية بورديو» تحتاج إلى تحليل موسع تتسق فيها الإشكاليات التربوية والاجتماعية، مع ما نحته هذا السوسيولوجي بمعجمه الخاص. إلا أنه اعتبر أن «القوة الرمزية هي شكل للسلطة تمارس على الأجساد مباشرة خارج كل إجراء جسدي كما يفعل السحر، لكن ذلك السحر لا يعمل إلا إذا استند إلى استعدادات مودعة، كمحركات، في أعمق أعماق الأجساد»[٦]. لكن وعلى النقيض من السحر، يضيف لنا دوركهايم قوة المعطى الديني، القائم على الواجب والطوعية بالضرورة. فالدين يفرض علينا قوته التقييدية، باعتباره سطوة المجتمع. ومن هنا توصل دوركهايم إلى طرحه القائل إن الدين هو «المجتمع يعبد ذاته»[٧].

تلك الأنماط والأمثلة التي سقناها جمعت، نوعا ما، رمزية بورديو مع تقييدية دوركهايم. وما تمثل فيهما من قوة هو ما جعل دلالة السلطة تحول الرمزية إلى عنف بالشكل الذي ذكرنا. فهذه الأشكال - أي الأنماط - مشبعة برمزية وظيفية مباشرة تقع بين كل مخفي ومعلن ودال ومدلول. وبالتالي يعد العنف الرمزي سلطة تفرض نفسها على نسق من الأفراد، وأنها تفرض نظاما من الدلالات والقيم والمعاني الرمزية. كما يأخذ هذا العنف دورة خفية حيث يتغلغل تأثيره في وعي ضحاياه بدورة عفوية دون إحساس منهم بإكراهات العنف التقليدية[٨].

لكن هل هذا العنف وهذه الرمزية التي يعكسها شكله، تتم كلها من خلال السلطة وداخل نظام خاضع هو الآخر لسيطرة الدولة، وعبر بعض المؤسسات (الرسمية أو غيرها)؟ وما الذي جعلنا نحن أيضا نربت على أكتاف العنف في حالته القبلية- الرمزية؟ وهل المجال والظروف هي ما سمحت لهذا العنف أن يظهر، أو أن العنف فطري كامن فينا؟

إن للمؤسسات حياة رمزية؛ فالأشخاص داخلها (الخطيب، المذيع، الأستاذ،..) يتغيرون، لكن المؤسسة (الراديو والجامع والمدرسة..) تستمر. وبالتالي، فالعنف المؤسساتي على نحو سلبي هو عدم فعل أو فشل في الاستجابة لاحتياجات المنتمين اجتماعيا. وقد يتمظهر في العلاقات الشخصية كعنف الهجر أو الصمت. لكن بالمقابل، يمكن أن يستمر العنف داخل أولئك الأشخاص الذين غادروها إلى أي مكان أو مجال يظهر فيه؛ لأن هناك طاقة تدميرية، بحسب رأي إريك فروم، كامنة في كل إنسان. وليس من طبيعة هذا الإنسان إحداث الظاهرة المفاجئة، ولكن الاستعداد للتدمير تغذيه الأوضاع الدائمة وتحركه الأحداث الخارجية[٩]. فيما ذهب عالم النفس أبراهام ماسلو إلى اعتبار دافع العنف هو «التوق إلى العدالة». وبالتالي، نحن إزاء سلطة تتوب (وتريد أن تتوب) عن سلطة أخرى.

> إن هذا «العنف المميت» يأخذ صيغا متنوعة فيما يتعلق بأدواته ونتائجه؛ منها الهيمنة على محددات الآخر ووجوده

إن أثر الأشكال التاريخية للسلطة على الفرد لا يعتمد على تأثيرها الموضوعي. وإنما على العلاقة التي لدى الفرد مع ممثلي السلطة، وعلى المغزى الرمزي للخطب التي تكوّن هذه الأشكال، في محاولة إظهار تجربة الفرد داخل الدولة. ولذلك، يرى ماكس فيبر أن العلاقة بين الدولة والعنف علاقة حميمة بشكل خاص؛ فقد عرفت التجمعات المختلفة، بدءاً من العشيرة، العنف الطبيعي في الماضي، بوصفه وسيلة مألوفة جدا. كما أن الدولة وحدها هي مصدر الحق باستعمال العنف. فتاريخيا، كانت الدولة شأنها ككل التجمعات السياسية التي سبقتها، ترتكز على علاقة سيطرة الإنسان على الإنسان القائمة على العنف الشرعي (نعني بذلك العنف الذي يعتبر شرعيا)، وحتى تقوم الدولة، يجب أن يرضى الناس الخاضعين للسيطرة بالسلطة التي يدعيها المسيطرون كل مرة[١٠].

٥-بورديو بيير، العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، المركز الثقافي العربي، (ط١) ١٩٩٤، ص ٥

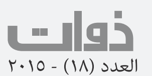
٦- بورديو بيير، الهيمنة الذكورية، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة سلمان قعفراني، (ط١) ٢٠٠٩، ص ٦٦

٧- سكوت جون، علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ط ٢) ٢٠١٣، ترجمة محمد عثمان، ص ٢٠٤

٨- وطفة علي أسعد، من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي. مجلة شؤون اجتماعية، العدد ١٠٤، ٢٠٠٩، ص ٧٠

٩-فروم إريك، تشريح التدميرية البشرية ج٢، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية السورية، ٢٠٠٦، ص ٩

١٠-فيبر ماكس، العلم والسياسة بوصفها حرفة، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة جورج كتورة، (ط١) ٢٠١١، ص ٢٦٣-٢٦٤



لكن ومن وجهة نظر الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، فهو يرى أن السلطة لم تعد تُفهم بوصفها تقتصر على الدولة بمؤسساتها وأجهزتها وشرطتها وقوانينها، بل تفهم بوصفها جملة من علاقات القوة المحايثة والمنبثة في الفضاء الاجتماعي بكل مجالاته ودوائره ومؤسساته. وبهذا المعنى، تبدو علاقة الواحد بالآخر هي علاقة سلطوية تتشكل في المجال الذي تمارس فيه، من خلال لعبة المواجهات التي تدعمها، أو الاستراتيجيات التي تستخدمها لكي تفعل وتؤثر، أو لكي تترجم في جهاز مؤسسي أو في شكل قانوني أو في خضوع اجتماعي. أما السلطة المرتبطة بالمعرفة، فإنتاج هذه الأخيرة لم يعد لمعرفة البشر أفرادا وجماعات، بل لإخضاعهم وتطويعهم. وهكذا صارت لكل سلطة معرفتها.[11]

لكن لا ننسى أن نذكر، بالجهة المقابلة، الرأي الذي يدعي «الاستحقاق» أو «قابلية التعنيف» (بكل أشكاله)، كحالات جلبت لنفسها العنف، وهي نظرية نعرفها عندما «نلوم الضحية بدلا من جلادها». فالضحية المعنفة مثلا تلام على أنها كانت محفزا أو فاعلا لجلبة العنف (المرأة مكشوفة الساقين والذراعين في الشراع مثلا).

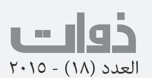
«لكن هذا التصنيف غير الملائم يخفض من قيمة العنف المرتكب في حق الضحية، ولهذا التصنيف جانب معاكس من اللافعل ينكر معالجة العنف المرتكب بحق الضحية، لأنه تم فعليا عزل الضحية عن العالم الأخلاقي، وبالتالي ليس لها حق «شرعي» في طلب العدالة. كما أن غياب سلطة تدعم مطالب الضحية يترجم إلى تسامح مع العنف ضد الضحية وإلى قبول الإيمان بشرعية مثل هذا العنف. هذا هو عنف الإذعان، أي الاستسلام غير المباشر لشرعية العنف الذي يحول دون الحل الفعلي لصدمة العنف. فهو يبقي الضحية معزولة عن الجماعة ودون وسيلة لاستعادة ثقتها بها وبعضويتها فيها. ويسمح باستمرار إعادة تمثيل الصدمة كسلوك اجتماعي مألوف»[12].

ترى سيمون فايل (Simone Weil) أن ممارسة العنف حتى الحد الأقل يجعل من الإنسان مجرد «شيء»، بالمعنى الدقيق للكلمة، ويجعل منه جسدا ميتا. وبالتالي، فإن هذا «العنف المميت» يأخذ صيغا متنوعة فيما يتعلق بأدواته ونتائجه؛ منها الهيمنة على محددات الآخر ووجوده. وبالتالي، يتحول نفيه المعنوي إلى نفي جسدي، وهي حالة «داعش» كما قصدنا أول هذه السطور. ولأنه مجرد شيء يتحول الآخر إلى فرصة متاحة في نظره.

نعم، إن هذا الأمر يحتاج إلى توسيع للنظر من الناحية الاجتماعية والنفسية، لكل حالة اعتبرناها عنفا داخل نسقها أو كشكل من الأنماط الثقافية. وإذ تمت تلك النماذج بوسائل تواطئنا أو انقيادنا لها، أو كان دافع الهوية أو القائم أو القديم سببا مؤثرا؛ فهو أيضا موضوع يحتاج إلى تفكيك لدواعيه العقدية في النص الديني (التاريخي والمقدس) في مجالات وحقول معرفية أخرى.

١١- حرب على، هكذا أقرأ ميشال فوكو، مجلة نزوى NIZWA، العدد ٨٣، يوليو ٢٠١٥، ص ٣٤-٣٥

١٢- ويتمر باربرا، الأنماط الثقافية للعنف، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٧، ص ٧٠




دعوة للاستكتاب
قوانين الأحوال الشخصية
في الوطن العربي
بين المرجعيات الدينية ومتطلبات العصر

لا مناص من تغيير مجتمعاتنا بالعقل والعلم والنقد



بقلم: نبيل علي صالح
باحث وكاتب سوري

يُلاحظ المتابع حالياً للحراك السياسي والثقافي الداخلي في بعض الدول العربية، وجود حالة من الإقبال الشديد لدى كثير من المثقفين والسياسيين باتجاه تركيز الحديث على إشكاليات السلطة والحكم، وقضايا الحريات، وحقوق الإنسان، وهموم الحوار، والمجتمع المدني، و...إلخ.

ويظهر لنا من خلال ملاحقتنا لهوية المشاركين في هذه المعارك الثقافية، انتماء أغلب هؤلاء فكرياً وحزبياً إلى بعض تنظيمات الإسلام السياسي، والقومي، واليسار القومي

> إنني لا أستطيع أن أصدق هكذا شخص في حديثه المفاجئ جداً عن مبادئ الحوار والانفتاح والتسامح وتداول السلطة والتظاهر الديمقراطي السلمي، لأنه متورط عملياً بقتل كل تلك القيم الإنسانية، وسحق ثقافة التسامح والحوار

التقليدي، على تنوع مشاربها وتعدد انتماءاتها.

لكنّ المفارقة التي تبرز[١] هي أن كثيراً من تلك الحركات السياسية والتيارات الثقافية، سبق أن قامت - من خلال نضالاتها العقيمة المكلفة التي ارتكزت على شعارات جوفاء وهمية، وقناعات دونكيشوتية مزيفة - بارتكاب أفظع الجرائم

١ - في ما يدور الآن من سجالات وأحاديث، تتمحور حول الإشكاليات السابقة التي أضحت أهدافاً رئيسة لمعظم التيارات الحزبية العربية والإسلامية في مسعاهم الدائب للخروج من أزمات مجتمعاتهم الخانقة التي لا تزال تنوء تحت وطأة قوانين الاستبداد والقهر والتخلف والعجز والتبعية، وتسيطر عليها ثقافة الخوف واليأس والإحباط.

السياسية والفكرية المعنوية والمادية بحق الإنسان والمجتمع والأمة، عندما تمفصلت كلياً مع النخب الحاكمة في مراكز قراراتها المتعددة والمختلفة، وأمضت على كثير من ممارساتها السياسية السرية والعلنية... بل ووصل الأمر بها أن قامت (أي تلك النخب والجماعات) بالتحالف مع نظم الحكم السلطوية، بل وحرضتها على قمع الفكر والرأي الآخر (الذي كان يرفع - في كثير من مستوياته وتياراته - لواء المعارضة السلمية العقلانية الهادئة)، واستئصال رموزه ونفيهم وسحقهم.

فكيف يمكن - والحال هذه - أن نصدق أقوال هؤلاء بشأن ضرورة العمل على إعلاء قيم الديمقراطية، والحرية، والحوار، والاعتراف بالآخر، والتسامح، و...إلخ؟!. وهؤلاء أنفسهم - أصحاب الوعي الزائف - سبق لهم أن وقفوا ودعموا الزعامات الديكتاتورية القومية والدينية، ودافعوا عن ملاحمها وبطولاتها وأمجادها المستعادة (أمجاد يا عرب أمجاد) التي رأيناها في الحروب العربية العربية، الأهلية منها والإقليمية.. كما وكانوا أول من عمل على استغلال القيم الإنسانية الرفيعة، وقاموا بتأطيرها، وتفصيلها على مقاسات أحزابهم الشمولية التي مارسوا من خلالها كل المحرمات الإنسانية والموبقات الدينية والأخلاقية، حتى وصلوا إلى حد نقض طروحاتهم ومبادئهم الحزبية ذاتها؟! فكان رموز الوحدة (وأكثر الناس تشدداً في الدعوة إليها) أكثر من مارس الانقسام والتجزئة، وسلك طريق القطرية الضيقة.. وكان من دعا إلى ممارسة الحرية أكثر الناس بناءً للسجون والمنافي الصحراوية، واستبداداً بالفكر، وقمعاً للذات وللآخر، و...إلخ.

فهل يمكن أن يحتمل كلام هؤلاء النوايا الطيبة، حيث نأخذه ونتقبله بنيّة حسنة، بعد أن تصدّعت مشاريعهم الأيديولوجية وأفكارهم الفاشية ونضالاتهم السياسية العقيمة في ضوء التغيرات والتحولات المتلاحقة، حيث فقدوا مصداقيتهم الفكرية وفاعليتهم النضالية التي تعيشوا منها على خيرات بلدانهم المنهوبة، واعتاشوا من خلالها زمناً طويلاً على حساب الجماهير (الكادحة!) المفقّرة، وكوّنوا لأنفسهم مصالح وامتيازات واستثمارات خاصة ضخمة في كثير من عواصم العالم تكسّبوها جراء بيعهم لضمائرهم وأقلامهم في سوق النخاسة المحلي والدولي.

إنني - في الحقيقة - لا أستطيع أبداً أن أصدق أنّ شخصاً تسيطر على تفكيره، وتتحكم بوجوده وكيانه البشري والمعرفي مفاهيم شمولية مطلقة ومتعالية مفارقة، وقام على مدى أكثر من أربعين أو خمسين عاماً بممارسة كل أنواع البطش والتسلط والهيمنة الفكرية أو القيمومة والوصائية السياسية الشاملة على مقدرات المجتمع والأمة (بصورة مباشرة أو غير مباشرة)، ودعا نخب الدولة التسلطية التي قد يكون جزءاً من تشكيلاتها الحزبية (الديمقراطية!!) الخاصة جداً إلى تصفية معارضيه الفكريين أو السياسيين لمجرد أنهم مختلفون عنه ببعض المقولات أو الأفكار- أقول: إنني لا أستطيع أن أصدق هكذا شخص في حديثه المفاجئ جداً عن مبادئ الحوار والانفتاح والتسامح وتداول السلطة والتظاهر الديمقراطي السلمي، و... إلخ، لأنه متورط عملياً بقتل كل تلك القيم الإنسانية، وسحق ثقافة التسامح والحوار.. بل إن الواجب يقتضيني - كمثقف - أن أمارس دوري في فضح مقولاته الهشة، وأفكاره العاجزة اللامعقولة، وتصوراته النخبوية الخيالية العصابية.

> إن سياسيينا ومثقفينا العرب على وجه العموم لا الخصوص، فشلوا فشلاً ذريعاً في كسب ولاء الناس طوعياً لهم

وأنا لا أدعي هنا القيمومة على قيمة الحرية، والدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان.. حيث إنه من حق كل إنسان أن يعبر عن آرائه بالطريقة التي تناسبه.. لأن الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأي، ومناقشة أية فكرة، فلا مقدسات في الحوار، والحقيقة هي بنت الحوار..

والقضية عندي ليست أن أصدق هؤلاء أو لا أصدقهم أنا (رغم تأكيدي في سياق البحث أنني لا أستطيع أن أصدقهم)، ولكن المسألة هي ضرورة أن نعرّي أمثال هؤلاء أمام مرآة النقد والحقيقة، لينكشفوا أمام أنفسهم وأمام مجتمعاتهم كلها التي ادعوا الدفاع عن كرامتها ومصالحها ومبادئها العظيمة.. ولتتضح أدوارهم السلبية للناس جميعاً

فيما قاموا به من أعمال مخيفة ومعيبة وصلت - في أحايين كثيرة - إلى درجة التوحش واللاإنسانية، خصوصاً وأننا لا نزال ندفع ونسدد من حاضرنا ومستقبلنا التكاليف الباهظة لفواتير أيديولوجياتهم الخرقاء وقناعاتهم المتكلسة من دماء بلداننا وشعوبنا وأموالهم ومواردهم ومقدراتهم المهدورة على تعبيد طرق زعاماتهم المنحرفة.

وهنا أراني مضطراً مرة أخرى، أن أسأل: كيف يمكن للمثقف أو السياسي الأصولي (بمختلف أشكاله وصوره المتناحرة والمتناقضة من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين)٢ كيف يمكن له أن يتحدث عن الحريات والحقوق الفردية والمجتمعية، ويطالب بتأسيس المجتمع المدني المؤسساتي، وهو لا يزال يعيش داخل وهم نضالاته وهيكل حرياته الهش وأفكاره التقليدية التي لا يفهمها إلا بلغته القديمة المتخشبة الخاصة جداً؟!.

ثم كيف يمكننا تصديق أقوال الداعية الأصولي٣ (الذي حمل السلاح في وجه أبناء المجتمع، ومارس عمليات الإقصاء الدموي، وقام بارتكاب أفظع أعمال القتل والاغتيالات ضد خيرة أبناء المجتمع، ومسؤوليه٤) عن الديمقراطية، وحق جميع القوى والتيارات في تداول السلطة والحكم، و...إلخ؟!. وهو نفسه بنى وأقام وجوده الفكري والعملي على المطلقات التاريخية والعقائدية المقدسة التي تنفي - بمعظمها - الآخر من جذوره، وتستبعده كلياً من ساحة الحياة إلى حفرة القبر. وهذان هما (كثير من زعامات الفكر والسياسة) أمامنا يقدمان صورة حية منحرفة عن أيديولوجية الدمار والموت التي تتستر بالعقائد لتبرير عنفها ودمويتها وشبقها الأعمى للتعصب والقتل.

٢- الذي يؤمن إيماناً راسخاً بحتمياته ورواسخه الدينية أو القومية أو الماركسية، وبالنظرة الشمولية المرتكزة على أوهام تاريخية أسطورية، والذي سبق أن استخدم كافة فنون ووسائل العنف الدموي في المنطقة، ومارسها بدقة وإتقان لا نظير لهما.

٣ -أنا لا أستخدم مصطلح الأصولية هنا بمعنى الرجوع إلى الأصل الصالح والمتسامح والمتوازن والعادل، وإنما بمعنى التعصب الأعمى للرأي، ومواجهة الآخرين بالتهديد، والوعيد، أو باستخدام وسائل العنف والقوة المادية المعروفة.

٤-الذين تورط بالمقابل قسم كبير منهم في عمليات استبعاد واستئصال منظمة ومدروسة بحق هؤلاء الإسلاميين وبحق غيرهم أيضاً.

نعم، لقد أصبحنا نعايش حالياً أوضاعاً ومواقع وأدواراً جديدة، تقتضي منا الهدوء في الفكر والوعي والممارسة. وأنه يجب على الكل مسامحة الكل إلا من ثبت تورطه في ممارسة القتل الرمزي والدموي بحق الناس والمجتمع)، لأن الكل (وهذه حقيقة صعبة وجارحة قد يعارضها بعضهم) متورط في ممارسة «الزنا السياسي والثقافي» - إذا صح التعبير - من ألفه إلى يائه.

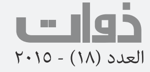
من هنا، إنه ينبغي على هؤلاء جميعاً أن يقفوا أمام مجتمعاتهم كلها ليقروا إقرار المذنب، ويعترفوا اعتراف المخطئ بكل الأعمال القبيحة والممارسات الشنيعة التي ارتكبوها بحق المجتمع والأمة ككل.. ومن ثم يطلبوا الصفح والعفو الصريح والحقيقي من هذا الشعب المستضعف الذي عانى ما عاناه من ويلات العهود المستبدة السابقة، وتحمّل الكثير من جراء عقم، وسوء السياسات التي مارستها تلك النخب السياسية والفكرية (وربما قد يكون هذا التمني من باب الأحلام الوردية).

> إن شرعية السلطة – أية سلطة – أهم بكثير من صبغتها ولونها وتركيبتها المعرفية، سواء كانت دينية أو ماركسية أو قومية أو حتى ليبرالية

ونحن عندما نتطلع إلى ضرورة أن يتقدم هؤلاء لطلب الغفران من الشعب، فإن ذلك لابد وأن يكون مبنياً على قواعد جديدة في العمل السياسي والثقافي، تضمن عدم تكرار مثل تلك الممارسات والسياسات الخاطئة، وتمنع حدوثها مرة أخرى.

وإننا إذ نطالب بالسعي لتحقيق ذلك، فإننا لا نعتقد باستحالة حدوثه، ولا نطالب هؤلاء باجتراح المعجزات، بالرغم من أنهم اجترحوا سابقاً معجزة وصولهم إلى دفة القيادة والحكم الأعلى من غير رضى الشعوب وقناعة المجتمعات، ومن دون أن تنتخبهم الجماهير بإرادتها الطوعية لا القسرية.

إنني أعتقد أن سياسيينا ومثقفينا العرب على وجه العموم لا الخصوص، فشلوا فشلاً ذريعاً في كسب ولاء الناس طوعياً لهم.. أي إنهم كانوا يفتقدون على الدوام مفردة الشرعية الحقيقية، فكانوا نتيجة لذلك عديمي الفاعلية والجدوى والمنفعة تقريباً في مجريات الأحداث، والتأثير في الواقع والشأن العام.



وهذه السياسة، هي التي تفسر الفشل أو (النجاح؟!) في تحقيق الأهداف الوطنية.. فالطبقة السياسية هي تتحكم بالموارد، وتضطلع بمسؤولية توزيعها، ومن وراء ذلك بتوجيه المجتمع وتكوين عناصره ومقوماته المادية والأخلاقية٥، عن طريق رموزها الثقافيين وطبقاتها الفكرية والمجتمعية... ولا نغالي إذا ما قلنا بأن العلة الحقيقية والسبب الأساسي الذي يقف وراء هذه الحالة من التخلف والتفسخ السياسي والثقافي والتاريخي العربي والإسلامي الحالي عائد إلى تجذر عقلية القبيلة والعشيرة في واقعنا التاريخي العربي والإسلامي، وسيطرة (نخبها) على المفاصل القيادية العليا، واستحواذها على مواقع العمل والإنتاج والثروة في المجتمع.

ويبدو أن هذا التخلف الفكري والأيديولوجي الذي ما زال يعشش في نفوسهم وممارساتهم (والذي يمكن أن نقف عنده من خلال معرفتنا بطرائق وأساليب تعامل هؤلاء مع شعاراتهم وقضاياهم ومع الواقع، والتي مارسوها بعقليات طوطمية سحرية) هو الذي يملي عليهم نقصاً حاداً في الوعي تجاه مفاهيم وقضايا جوهرية كالسلطة والحكم والحرية، وأساليب ممارسة الفكرة في الواقع.

فهم ما زالوا يؤمنون - بالرغم من ادعائهم الظاهري (الفارغ من أي محتوى أو مضمون جوهري) الإيمان بالعملية الديمقراطية - بأن عملية التغيير والتطوير (باتجاه قيم التعددية السياسية والفكرية، وفسح المجال الواسع أمام جماهير الأمة لتمارس حرياتها العامة، وتعبر عن آرائها في كل ما يتصل بمصائر عالمنا العربي) ستنطلق من فورها بقدرة قادر أو بسحر ساحر. أي بمجرد أن نصرح عن تلك القيم، أو نصدر صحيفة أو مجلة هنا، ونكتب مقالاً نقدياً هناك. وتاريخنا المعاصر - الذي كتبت للأسف تلك النخب السياسية والفكرية الجزء الأكبر منه - مليء بكل ما يناقض ما كتبه أدعياء التغيير والتطور عن ضرورة التغيير، وضرورة الحرية والديمقراطية والتقدم.

٥- يراجع بحث: «الوطن العربي وتحديات القرن الواحد والعشرين» للدكتور: برهان غليون، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٢، ص: ٢٨، ١٩٩٨/٦م.

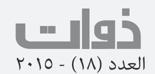
إننا نعتقد أن التغيير الحقيقي في مجتمعاتنا المتخلفة لا يعني أن مجيء تيار ما إلى السلطة، يحمل أفكاراً معينة هو الحل، وهو المنقذ لهذا المجتمع الذي يرزح تحت أعباء التخلف والظلم السياسي والاجتماعي، بل إنه يعني أن مجيء بنية جديدة ونظام جديد وتصور جديد لمفهوم بنية الحكم والسلطة هو المنقذ لأشكال التأخر التي نعيشها (وربما يتعيش كثيرون عليها).

ويجب ألا ننسى هنا أن تراثنا السياسي فقير جداً - لدى كل الأطراف - في موضوع البنية التشريعية التي تتناول مفهوم السلطة. كما أن فكرنا الحضاري العربي الإسلامي - الذي كانت له الريادة في مجالات العلوم الإنسانية (كالفلسفة، والاجتماع، والآداب، و.. إلخ) - يفتقر كثيراً للعلوم السياسية، ولا توجد فيه أية إنجازات تذكر على هذا الصعيد. الأمر الذي أثر سلباً على مستوى عدم إنضاج تجارب حقيقية لدى الأجيال اللاحقة فيما يخص عملية اجتراح بنية جديدة للسلطة، وإحداث التغييرات الكمية والنوعية الحقيقية في نواة الحكم.

> عندما نبدأ جميعاً – كمثقفين وسياسيين – بالتحرك على هذا الطريق الطويل والصحيح، يمكن أن نصدق أفكارنا، ونصدق أنفسنا، ونصدق بعضنا البعض.. بعيداً عن النفاقية والتكاذب والتكاذب المضاد

ولذلك، فإننا نعتقد - وننصح هؤلاء المثقفين والسياسيين ممن جربوا ودفعوا الأثمان الباهظة للنضالات القومية والماركسية والدينية الفاشلة من حاضر ومستقبل شعوبهم ومجتمعاتهم - أن الأمر الذي يمكن أن يحدث تلك التغييرات الكمية والنوعية المطلوبة في طبيعة السلطة التي نبحث عنها، هو تقديم رؤى وأفكار جديدة لمفهوم السلطة والحكم، تتناول - في الأساس، وقبل أي شيء - شرعية السلطة، وامتدادها الاجتماعي، ورضى الناس الطوعي الحقيقي عنها.

فشرعية السلطة - أية سلطة - أهم بكثير من صبغتها ولونها وتركيبتها المعرفية، سواء كانت دينية أو ماركسية أو قومية أو حتى ليبرالية. وعلى الذين يريدون المساهمة الفاعلة في تطوير الواقع، وتغيير آليات العمل السياسية للمجتمع ككل، عليهم:



أولاً: عدم ممارسة دور القيمومة والوصاية الأبوية على معارفهم، والتخلي عن حراسة أفكارهم ومقولاتهم العاجزة عن مواجهة الواقع والتطورات السريعة والمتلاحقة فيه.

وثانياً: أن يشتغلوا على أفكارهم بالذات، على مستوى دراستها ونقدها ولومها ووعيها ذاتاً وموضوعاً، لفهم ما يحدث من حولهم في محيطهم وعالمهم الخارجي الكبير.

لأن العلة ليست في الواقع دائماً، أو في توجيه اللوم والاتهامات الاعتباطية للآخر، بل هي في الأفكار المتحجرة والمفاهيم البائدة والنصوص المغلقة والقراءات الموقوتة والعقول القاصرة، حيث إن هؤلاء يؤمنون بأن العلة في الواقع. ولذلك فهم يسعون دوماً –وهنا أصل الداء، وجذر العطالة - إلى محاولة كسر وتجيير الواقع ومطابقة وقائعه المتغيرة باستمرار مع مقولاتهم المتكلسة البائدة ومفاهيمهم العقيمة غير المنتجِة، الأمر الذي سيؤدي - كما أدى سابقاً ويؤدي حالياً - إلى أن يصبح المثقف (وكذلك السياسي) ضحية أفكاره و(دونكيشوتاته) النضالية الفاشلة، حيث يظهر عملياً في الواقع، وهو يعمل ضد مبادئه وأهدافه المحملة بحمولات أيديولوجية شعاراتية ضخمة كلفته - وكلفت مجتمعه - كثيراً من الدماء والدموع، والحبل على الجرار كما يقولون.

وأخيراً أقولها نصيحةً لي وللآخرين، إنه يجب علينا - في داخل اجتماعنا الديني والسياسي الذي يمر حالياً بتحولات نوعية متسارعة - أن نعمق إحساسنا بوجودنا الحي والفاعل من خلال تعميقنا لحسنا النقدي الذاتي لأفكارنا وحضارتنا؛ لأنه من غير وجود بنية نقدية جديدة، وتراكم نقدي ذاتي جذري يطال باستمرار الثقافة والمثقف والسياسة والسياسي، فإننا لن نستطيع تطوير أنفسنا وأمتنا. فمن غير حرية في الفكر والتعبير والنقد لن نتحرر جميعاً من هذه الأوهام الشعاراتية المغلقة التي حبسنا أنفسنا في داخلها، وقولبنا المجتمع لأطرنا وتصنيفاتنا الضيقة التي سببت لنا كل هذا الخراب والدمار الروحي والمفاهيمي، والتأخر الكبير في الفكر والممارسة.

وعندما نبدأ جميعاً - كمثقفين وسياسيين - بالتحرك على هذا الطريق الطويل والصحيح، يمكن أن نصدق أفكارنا، ونصدق أنفسنا، ونصدق بعضنا البعض.. بعيداً عن النفاقية والتكاذب والتكاذب المضاد.. لكن للأسف تبقى المشكلة في سياسات المصالح، واستثمارات القوى الدولية فيها.. وارتباط نخب الحكم الداخلي بأوليائهم في الخارج..

وللأسف، هؤلاء أصبحوا هم أصحاب القرار، وبات لهم حق وسلطة إصدار الأمر، بالتاريخ والولاية التقليدية وثقافة الغلبة.. إنهم سفهاء الأمة، وأشرارها الولاة والقائمين بالأمر، كما يعبر عن ذلك الإمام علي في قوله:

«ولكني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجّارها، فيتخذوا مال الله دولاً، وعباده خولاً، والصالحين حرباً، والفاسقين حزباً.. فإنّ منهم الذي قد شرب فيكم الحرام، وجلد حداً في الإسلام. وإن منهم من لم يسلم حتى رضخت له على الإسلام الرضائخ»[٦].

٦ -نهج البلاغة، للشريف الرضي، ص: ٧٣٦. طبعة دار الكتاب العربي - دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة أولى لعام ٢٠٠٧م.

بقلم: شوقي جلال
كاتب ومترجم مصري

الثقافة العلمية ارتقاء بإنسانية الإنسان العربي

الإنسان معرفة في مسيرة تطورية ارتقائية

يقول عالم الفيزياء والفيلسوف دانييل سي. دينت في مقدمته لكتاب «الحرية تتطور» Freedom Evolves: «نحن البشر، على عكس الأنواع الأخرى، على سطح الكوكب كائنات عارفة... نحن الوحيدون الذين نتصور من نحن، وأين نحن في هذا الكون الفسيح؛ وأوشكنا أن نتصور كيف وصلنا إلى هنا». الخاصية التي ينفرد بها الإنسان أنه منتج استثماري عن وعي للمعرفة، نهم لا في تنافس وصراع. وتهيأت هذه الخاصية للإنسان/ المجتمع على مدى مئات آلاف السنين من تطور الأسلاف (الهومينيدات) على تنوعها وصولا إلى الهوموسابيينس.

والملاحظ أن الإدراك المعرفي من حيث هو إدراك مباشر ليس قاصرا على النوع الإنساني وحده، بل له امتداده بدرجات متفاوتة بين جميع الأنواع؛ أي أنه متطور. وهكذا لنا أن نقول إن للإدراك المعرفي فعالية حية موزعة بدرجات متفاوتة. ويأخذ الإدراك المعرفي طابع الاطراد العشوائي عند الحيوانات ابتداء من الكائن وحيد الخلية، وهذا هو ما يسمى الإدراك المعرفي الجيني أو البيولوجي Biological Cognition. ووظيفة الإدراك المعرفي الذي يتمثل في أول مظاهره في إحساس الكائن المتعضى بالبيئة المحيطة به حسب تأثيرها على بقائه سلبا أو إيجابا؛ أي التكيف البيئي البيولوجي في أول مراحله. وهذا قبل أن ينشأ ما نسميه الوعي في تاريخه التطوري البيولوجي.

وتطور الإدراك المعرفي إلى أن بلغ أعلى مراحله في صورة المعرفة التراكمية الواعية لدى الإنسان المسمى الهوموسابيينس؛ أي تطور الإدراك المعرفي تراكميا من خلال التفاعل البيولوجي والثقافي معا. ونذكر هنا ما يقوله عالم النفس دونالد كامبل. إذ يؤكد أن أي نظام حي ابتداء من البكتيريا، يرتكز على نظام للتبادل والتكيف مع بيئته التي يستمد منها طاقته المادية وتنظيمها؛ مع عملية مستمرة لإعادة التنظيم الذاتي للبيئة الحية، فضلاً عن نظام التوالد الذاتي.

ويقرر أنه في داخل كل نظام حي بعد إدراكي غير متمايز يسمح بالتنظيم البيئي الذاتي للكائن الحي، كما يتيح له أن يميز ذاته عن غيره، ويتحرك نحو مصدر الغذاء وبعيدا عن الخطر. وأن هذا البعد الإدراكي الفطري الأصيل في التنظيم البيئي هو الأساس الذي قامت عليه التطورات التي دخلت على المعرفة، وعلى مراتب الذكاء... أي نمو وتطور جهاز للمعلومات اقترن في تطوره بنشأة وتطور الذاكرة - الوعي وبالتالي تراكم المعلومات والمعارف مع تطور الحواس بوابة المدخلات والمخرجات، ثم الرمز/ اللغة التي تمثل الطريق السريع لحركة تبادل المعارف والمعلومات في المجتمع البشري. معنى هذا أن الميزة التي جعلتنا بشرا هي المعرفة الواعية التراكمية المتطورة التي تشكل الأساس للتفاعل الجمعي مع البيئة، وخلق ما يسمى الموطن الملائم Niche Construction، وأن خبرات تجارب الحياة الناتجة عن هذا التفاعل هي قوام الثقافة الاجتماعية.

> في داخل كل نظام حي بعد إدراكي غير متمايز يسمح بالتنظيم البيئي الذاتي للكائن الحي، كما يتيح له أن يميز ذاته عن غيره



إن العالم الطبيعي يبدو اليوم عالما يمكن التنبؤ بأحداثه والتحكم فيه أكثر مما كان في الماضي؛ ومن ثم أصبح أكثر أمانا لنا مما كان لأسلافنا

ويقول في هذا الصدد جاري كزيكو Gary Cziko في كتابه «بدون معجزات» without miracles: «ظهور المعرفة وبقاؤها في ديناميتها لملاءمة المتعضيات مع بيئاتها... تتراوح على مدى نشأة وتطور وتعقد الحياة من العالم البيولوجي للمتعضيات وحيدة الخلية وصولا الآن إلى العالم التكنولوجي... إلى العالم أو الكون الأكبر «الماكروكوزم» عالم الأفلاك والمجرات، والكون الأصغر الميكروكوزم عالم النواة وباطنها... التلاؤم أو التكيف البيولوجي عند الحيوانات الأدنى... إلى التلاؤم والتكيف البيولوجي والثقافي عند الإنسان/ المجتمع... بما يعني أن المعرفة العلمية ومنهجها أداة تكيف مرحلي جديد، للوصول إلى فهم صحيح وتفسيرات صحيحة تدعم بقاء الإنسان في التطبيق في صورة تكنولوجيات أو العلم التطبيقي. وزيادة المعرفة التراكمية زيادة نقدية من خلال الفعالية والتفاعلية الاجتماعية؛ أي ليست تراكما ميكانيكيا بل ديناميا، هي زيادة مستوى التكيف وانعكاس ذلك في التطبيق. ويمثل التطبيق هنا محكا واختبارا لصدقية المعرفة مرحليا، وحافزا لمزيد من السؤال والدهشة والمعرفة التي تتطور بفضل الجديد المستحدث من إبداعات الفكر المجتمعي؛ والجديد المستحدث من التكنولوجيات التي تسهم في قدرات الإنسان/ المجتمع، وتسهم في حشد المعارف مع تطور أكثر للجهاز العصبي ومنتجة من الفكر المجتمعي المؤسس على العمل الاجتماعي.

والمعرفة هنا هي ثمرة العمل الإنتاجي الاجتماعي... وهي متطورة بحكم تطور العمل، ومن ثم التفاعلية المتبادلة أو التغذية المتبادلة بين الفكر/ الفعل. ويرفض البعض وصف المعرفة الاجتماعية بالتراكمية لما للكلمة من دلالة ميكانيكية، ويرى أن المعرفة الممتدة في الزمان من خلال فعل الإنتاج الاجتماعي المطرد هي معرفة بنائية تفاعلية، ومن ثم تفضي إلى أطر ثقافية متجددة. والمعرفة المتحصلة المتنامية هي آلية حل مشكلات الواقع المتجدد، حل المشكلات الناتجة عن اطراد فعل الإنتاج، إنتاج الوجود ولزوم التكيف الواعي. وهذا الحل هو إبداع جديد خارج نص التقليد الموروث. ويعد النمو الذهني هنا عملية بنائية، بناء متجدداً من خلال جدل الفعل/ الفكر الاجتماعيين.

العلم والخرافة والسحر في التاريخ

لم يكف الإنسان عن السؤال وعن الدهشة والبحث عن تفسير لظواهر الكون والحياة التي

تؤرقه، ويلتمس سبيلا للأمان والاطمئنان ليمضي ف حياته هادئ البال، ويبني نفسه ومجتمعه، ويتفرغ لصراعاته وتحدياته، ويراكم خبراته الحياتية (الثقافية). واستسلم في تاريخه الاجتماعي لتفسيرات نصفها الآن بالبدائية تعتمد الفانتازيا أو التخيلات الوهمية التي تتناسب مع المعارف الاجتماعية المحدودة. وهنا يقول كارل ساغان:

ظل النوع البشري على مدى زمان الوعي يعيش في عالم يسكنه الشيطان، بمعنى عالم تهيمن فيه على الفهم البشري قوى غامضة لا سبيل إلى التنبؤ بها، وغالبا ما كانت شريرة. وعلى الرغم من أن هذا العالم لم يتوار بعد عن الأبصار تماما، فإن العالم الطبيعي يبدو اليوم عالما يمكن التنبؤ بأحداثه والتحكم فيه أكثر مما كان في الماضي؛ ومن ثم أصبح أكثر أمانا لنا مما كان لأسلافنا. ونحن إذا فهمنا أن البرق نتيجة حركة جسيمات دقيقة محملة بشحنات كهربية، وليس نتيجة غضب الأرباب، أو صراع بين الجان، فإن هذا الفهم من شأنه أن يدخل سكينة على النفس كانت مفتقدة لدى الأسلاف، ومن ثم

لقد كانت المعارف العلمية محور صراع وعامل تناقض داخل الذات، والمجتمع، وحافزا للتساؤل عن الحقيقة، ومعنى الحقيقة

يتغير سلوكنا وتفكيرنا. إن عالما مفهوما لنا هو عالم أقل خطرا، لذا فإن فهم العالم هو في النهاية هدف العلم.

ولهذا يعتبر العلم والخرافة والسحر في التاريخ ثلاثة مصادر للمعرفة، أو بعبارة أخرى ثلاثة أنواع من النشاط الاجتماعي الذي يبذله الإنسان/ المجتمع في تفاعله مع البيئة المحيطة به، سعيا وراء التكيف مع القيود التي تفرضها هذه البيئة العلمية، مع سعيه في الوقت نفسه لتلبية احتياجاته المباشرة وغير المباشرة. ومع اطراد المسيرة والفعالية تزداد وتتطور وتتراكم المعارف التي تتطور معها ثقافتنا المؤسسة على خبرات حياتية جديدة.

والمعارف العلمية، وبالأولى الثقافة العلمية، حديثة العهد في تاريخ البشرية، وهي مقترنة بالسعي من أجل التكيف والبقاء، والاستجابة للحمل الزائد من المتطلبات... اقترن نشوؤها وتطورها بنشوء وتطور عصر الصناعة، عصر الآلة المنتجة للآلة، ومن ثم التجريب... وعصر الآلة المنتجة بديلا عن الجهد العضلي... فزاد التحام الإنسان بمحتوى الطبيعة والسيطرة عليها وتغييرها، وزاد فكره ثراء، واتسعت حدود القدرة الإنسانية فكرا وعملا، وتضاعف ذلك على نحو أسمى مع تطور تكنولوجيا المعلومات. ولم تعد عملية التكيف والبقاء تكيفا مع الطبيعة الأولى فقط، بل أيضا الطبيعة الثانية التي خلقها الإنسان/ المجتمع في صورة منتجات وآلات وقدرات جديدة، مما يشكل أساسا لثقافة جديدة.

وجاءت نشأة العلم الحديث والتكنولوجيا استجابة لتحديات مجتمعية، لتبدأ البشرية مرحلة جديدة في مسيرة التطور المعرفي الذي يحقق إنسانية الإنسان على مستوى جديد، أي اطراد التقدم والبناء المعرفي الإبداعي. وحقق العلم الوليد معارف جديدة توصل إليها الإنسان بأدوات معرفة غير مسبوقة. ولم تكن المسيرة سهلة سلسة، بل دارت صراعات فكرية وأيديولوجية بين معرفة التقليد ورعاة الفكر الوليد، أو بين التقليد والتجديد. وأثيرت قضايا من مثل الزمن وعمر الأرض وحركتها في التاريخ... أو مسألة مركزية المجموعة الشمسية هل الشمس أم الأرض مركز الكون، وما هو الكون... وعن الفضاء، وعن الكواكب والنجوم هل لها علاقة بمصائر البشر... وعن الإنسان وبقية الكائنات الحية... وعن المبدأ والمنتهى للوجود... إلى آخر ذلك من مسائل اختلفت بشأنها المعارف العلمية عما هو موروث، الذي جمد وتحجر على مدى القرون وعجز عن الإجابة، بينما المستحدث من المعارف العلمية متطور متجدد يهيئ فهما للظواهر مؤسسا على البرهان والتجربة، ويؤكد دور العقل الإنساني وأحقيته في أن تكون له الولاية دون الموروث، العقل العارف العلمي. وهكذا كانت المعارف العلمية محور صراع وعامل تناقض داخل الذات، وداخل المجتمع، وحافزا للتساؤل عن الحقيقة، ومعنى الحقيقة، وهل هي مطلقة خارج الزمان والتاريخ كما تقول الكتب المقدسة؟ وهل فهم الظواهر وتفسيرها يكمن في ذاتها وسياقها أم في قوة خارج الظاهرة، قوة مطلقة هي المالكة للحقيقة وللإنسان؟

ومن خلال الصراع، نشأ منهج البحث العلمي (وهو ثقافة جديدة) الذي يحدد خطوات المعرفة، وشروط مصداقيتها، والحقيقة الإنسانية أو الطبيعية أو الاجتماعية ما هي، وكيفية الوصول إليها. وإذ اشتدت وطأة الخلاف والصراع فيما يتعلق بالإنسان لارتباط النظرة إليه بنصوص الكتب المقدسة وتجذرها في نفوس البشر، فقد رأى أهل الفكر الجديد القول بالثقافتين، ثقافة الإنسانيات، أي المعرفة الخاصة بالشأن الإنساني نشأة وتاريخا وواقعا ومصيرا؛ والمعرفة الخاصة بالظواهر الطبيعية. كان هذا النهج حسما للخلاف وضمانا لاطراد المسيرة العلمية في مجال الطبيعيات المرتبطة بالإنتاج الجديد دون التعرض المباشر للإلهيات وفعاليتها المتصورة بالنسبة إلى الإنسان... أي إرجاء المسألة. وتقدمت العلوم الطبيعية.

المعرفة العلمية

ولقد كان تقدم المعرفة العلمية نظريا وتطبيقيا تعبيرا حيا عن الخاصية المميزة للإنسان كنوع، وهي مغامرة المعرفة وتراكمها التفاعلي البنائي واستثمارها لبقاء الإنسان وتحقيق الرفاه للمجتمع. وشاع مبدأ

> يتميز إنتاج المعرفة العلمية بالتجدد، كما هو الحال بالنسبة إلى التكنولوجيا المبنية على أساس المعرفة العلمية

المعرفة للمعرفة، واقترن تقدم المعرفة بتقدم التكنولوجيا. إن منهج العلم هو خطوات فهم الإنسان لنفسه وللعالم راهنا ومستقبلا؛ وفهم الإنسان لنفسه ولأهدافه وأصله نشوءاً وتطوراً. فهم الإنسان باعتباره وجوداً اجتماعياً أو وحدة متكاملة ذاتيا ومتكاملة مع الطبيعة؛ أي باعتباره منها وامتدادا لها وخاضعا لقوانين عديدة.

ويؤكد العلم، على خلاف التقليد، أن التاريخ البشري الماضي مكانه ضمن إطار التاريخ الكوني بداية من نشأة الكون، حتى ظهور الحياة على الأرض في صورها التطورية... أي أن الإنسان بكل تاريخه التطوري الاجتماعي ليس ظاهرة وافدة أو مستقلة، بل هو جزء عضوي في سياق التاريخ الكوني.

ونلحظ هنا أن الصراع الدائر، والذي امتد عقودا، لم يكن صراعا داخل أوساط الفكر الفلسفي والديني والسياسي فحسب، بل هو صراع ثقافي أيضا. إنه صراع أو مخاض الانتقال المجتمعي من ثقافة حضارة إلى ثقافة حضارة وليدة، تبدأ مسيرتها التطورية ذات الأبعاد غير المسبوقة من حيث المدى والآفاق. هنا رفض لبارادايم Paradigm أي لإطار فكري ثقافي أوشك على الأفول والرحيل إلى بارادايم جديد تدعمه المعرفة العلمية المعتمدة على منهج البحث العلمي، وعلى رؤية فكرية وفلسفية مغايرة بشأن معنى الحقيقة وجوهرها، وكيفية الوصول إليها وتفسيرها وفهمها وتطبيقها في الحياة.

لهذا، حري أن ندرك أن العلم الحديث الذي امتد عمره حتى الآن إلى خمسة قرون أو يزيد، وهو عمر مشحون بالصراعات والآمال، إنما تدعمه منذ البدء فلسفة جديدة وبخاصة ميتافيزيقا النزعة الطبيعية العلمية، وهي فلسفة جديدة متطورة؛ والإبستمولوجيا التي تنصب على أداة المعرفة ومنهج المعرفة، ومصدر المعرفة ومصداقيتها ودورها في التطبيق الحياتي. والهدف الأيديولوجي هو تقديم الرفاهية للبشرية عن طريق إنتاج تكنولوجيا مبنيّة على المعرفة العلمية الأساسية للسيطرة على الطبيعة والتعامل معها. والتكنولوجيا هنا، وهكذا في تاريخها، كما يقول هيدجر تحفز الإنسان إلى التفكير في العالم، وإلى الانتباه المركز عند التعامل بها مع الواقع، وهو ما يجعل العمل الاجتماعي شرطا لإبداع فكري عملي حياتي معيشي وليس تهويما نظريا.

ويتميز إنتاج المعرفة العلمية بالتجدد، كما هو الحال بالنسبة إلى التكنولوجيا المبنية على أساس المعرفة العلمية في تجدد مطرد متزايد السرعة، مما جعل مفهوم التغير والتطور واقعا معيشيا، أي ثقافة، وليس الثبات أو السكون أو الثُّبات العقيدي.

ومع اطراد التطور، انتفى مفهوم جاءت به الحداثة الأوروبية في أول عهدها، وهو الفصل بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة، استقلال الإنسان أو تأكيد ذاتية الإنسان، وكذا استقلال الموضوع وجوديا ومعرفيا. ولكن الآن تأكيد وحدة الذات والموضوع، ووحدة الإنسان/ المجتمع بالوجود الاجتماعي والطبيعي من خلال الفعالية النشطة، بل وحدة الإنسان والتكنولوجيا في التفاعل والحوار مع الطبيعة، إذ بدون هذه الفعالية يتعطل الفكر، ويفقد الإنسان خصوصيته الذات العارفة المغامرة للمعرفة المجددة لذاتها معرفيا في رؤيتها لنفسها، وللوجود على نحو يؤكد الوجود الشبكي داخل علاقات يتداخل فيها البشر والعالم الطبيعي.

إن ما يصوغ إنسانيتنا ذاتيا واجتماعيا هو ذلك التفاعل والفعالية المتبادلة بين الإنسان والمجتمع، وبين الإنسان/ المجتمع والوجود من حوله. ويتجلى هذا باسم الثقافة التي تغيرت مع تغير الحضارات، أعني مع تغير الفعالية وأدواتها والهدف منها. وأصبحت البشرية الآن بفضل هذا كله على عتبة الانتقال، ولست أدري هل أقول الارتقاء؟، إلى مرحلة من بعد الإنسان - أي من الإنسان البيولوجي إلى الإنسان التكنولوجي خارق الذكاء والأقدر على المعرفة.

الثقافة وحضارة عصر العلم والصناعة

لكل حضارة ثقافتها؛ وهذه رهن ما يملكه الإنسان/ المجتمع من معرفة وأدوات وفعالية تحقق

مع عصر الصناعة المعتمدة على البحث العلمي تأسست نظرة جديدة إلى ذاتية الإنسان وإرادته، بل وقدرته على خلق واقع جديد

البقاء وإنتاج الوجود أو ما يسمى بناء الموطن الملائم Niche Construction وتصور آفاق جديدة للمستقبل. ونعرف أن الثقافة الاجتماعية يعود تاريخها إلى قرابة عشرة آلاف سنة مع بداية عصر الهولوسين وبداية الاستقرار المناخي بعد عصر الجليد الأخير، وزيادة نسبة ثاني أكسيد الكربون في الجو مما سمح بالزراعة. وسمح هذا بالتالي لجماعات القنص وقطف الثمار إلى الاستقرار، وبناء الأسر الممتدة في صورة مجتمعات جديدة. وصاغ كل مجتمع بدائي ثقافته التي هي خلاصة تجارب حياته سلبا وإيجابا. وامتدت هذه الثقافة قرونا إلى أن بدأ فجر العلم الحديث ووليده عصر الصناعة. أي أطل فجر العلم بمغامرات معرفية وأدوات أو تكنولوجيا جديدة مصاحبة، ومعارف جديدة وتغذية متبادلة بين الاثنين في تطور مطرد.

واقع جديد، ومعارف جديدة، وتفاعلات، أو لنقل جدل على مستوى جديد بين الفكر والفعل؛ بين الإنسان/ المجتمع والطبيعة يجري في إطار فكري جديد مغاير لما كان لدى السلف، وآفاق مستقبل جديد للبشرية، ونقد أو نقض لمفاهيم موروثة، وبناء مفاهيم جديدة عن الحياة/ الإنسان / الوجود/ بنية المجتمع وطبقاته، وقيما جيدة عن الإنسان ودوره والمسئولية الأخلاقية إزاء النفس والبيئة والوقت أو الزمان والتاريخ، وما حدث في التاريخ؛ واقتصاد جديد، وقواعد مستحدثة للتعامل... إلى آخر ذلك كله، مما يمثل ثقافة اجتماعية جديدة.

ومع عصر الصناعة المعتمدة على البحث العلمي الذي هو إبداع وتجريب وإرادة تأسست نظرة جديدة إلى ذاتية الإنسان وإرادته، بل وقدرته على خلق واقع جديد؛ مواد جديدة، قدرة على الغوص داخل المادة والنواة وفهم قوانينها، وقدرة على اختراق أعماق الفضاء، وإنبات نباتات جديدة؛ والنفاذ إلى الحياة في عالم بلا معجزات. وهكذا نجد الباحث الملتزم بالموقف العلمي إنسانا صاحب إرادة لتغيير موقفه، أي ضد التحجر والجمود المعرفي، يؤمن بالتطور، تطور المعرفة وتطور الوجود وضد اليقين المطلق، يعمد إلى البحث عن الحقيقة بمنهجية علمية وضد كل أشكال التحيز المسبق، السلطة التي ينحاز إليها هي سلطة العقل العلمي. ويؤمن بالأسباب، وأن لكل ظاهرة أسبابها في ذاتها وفي السياق من حولها، وليست من خارج. ويؤسس حجته على الواقع والبرهان، ولا يقنع بالرواية غير الموثقة علميا، ويتحلى بعادة عقلية علمية كما قال ديوي في تعاملاته، مع القدرة على التمييز بين الزيف والباطل؛ والحقيقة العلمية ليست مطلقة، بل قابلة للنقاش العلمي وإثبات الزيف بالبرهان العلمي كما يقول كارل بوبر. ويؤمن أن المعرفة بنية معمارية تاريخية متطورة، والإنسان ليس ظاهرة وافدة، بل هو أحد تجليات الكون، ومن ثم جزء عضوي من تاريخ أكبر هو تاريخ الكون. وأن استمرار وجود الإنسان يعني اطراد تراكم معرفي جديد في صيغة بنائية دينامية... هذا أو فقدان خاصية الإنسان والسقوط في مهاوي التخلف.

ولم تعد الطبيعة في عصر الصناعة، كما كانت في الماضي مقابلا موضوعيا مستقلا عن الإنسان، ولم تعد قوة فاعلة لها سطوتها على الإنسان ومصيره، وهذا ما عبر عنه إيمانويل كانط بقوله؛ لم تعد الطبيعة هي التي تملي على العقل، بل أصبح عقل الإنسان/ المجتمع من خلال الإنتاج وشروطه هو الذى يستجوب ويستنطق الطبيعة، لكي تجيب على ما هو مطلوب. واكتسب التكيف الحضاري للإنسان وللمجتمعات البشرية بعدا جديدا؛ تجسده المعرفة العلمية والتكنولوجيا، وإرادة الإنسان/ المجتمع في إطار التطور الذي أصبح يشكل مفهوما أساسيا لفهم الوجود التاريخي، بما في ذلك الإنسان ذاته والمجتمعات.

وأصبحت الثقافة العلمية، التي هي إفراز النشاط العلمي الاجتماعي المتطور، هي خصوصية حضارية، وقدرة للتكيف، وأداة للانتصار في صراع الوجود، وتشكيل بنية نسقية متكاملة. ولا يستطيع مجتمع أن يبني حضارة يؤسسها على ثقافة مغايرة حضاريا وليست من إبداعه الذاتي؛ كما وأن ثقافة عصر ما، لا تصلح للعمل بإيجابية فى عصر مغاير، وهذا هو معنى الاغتراب الحضاري، بل والعقم الحضاري.

الثقافة معرفة، أو هي الحصاد المعرفي للنشاط الاجتماعي وخبراته الحياتية، ومن ثم تستمد



> يمكن القول دون افتئات على التاريخ إن القرن الرابع عشر الميلادي يمثل حدا تاريخيا لما اصطلح على تسميته الحضارة العربية والإسلامية

خصوصيتها من الموطن وفعاليات الإنسان/ المجتمع وتفاعلاته مع الموطن. ولهذا تتباين حدود الثقافة وتتنوع بتنوع الإيكولوجيا وعمليات بناء الموطن التي هي ظاهرة حضارية متطورة؛ إذ إن الثقافة مثلما هي مُنْتِج، هي أيضا مُنْتَج معنوي (رموز وصور وطقوس وقيم ...إلخ)؛ ومُنْتِج مادي مجسَّد في أدوات تكنولوجية. وحري أن لا نفهم عبارة حدود الثقافة الإيكولوجية؛ بمعنى أنها حدود مغلقة مكتفية بذاتها Self-contained، بل الثقافة مع تطور الوسط الذي نشأت فيه تتطور كبنية نسقية إلى أبعاد جديدة تؤثر في محيطها الجديد وتتأثر به، إن أهم خاصية لها لضمان البقاء هو الفعالية والتفاعلية الدينامية المشتركة، وهو ما يتجلى اليوم بوضوح في بنية العالم أو الكوكب الشبكي مع ثورة الاتصالات التي هي منتج الثورة العلمية والتكنولوجية، والتي تؤلف عصر الثورة الصناعية الجديدة.

الواقع العربي

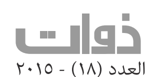
يمكن القول دون افتئات على التاريخ إن القرن الرابع عشر الميلادي يمثل حدا تاريخيا لما اصطلح على تسميته الحضارة العربية والإسلامية؛ إذ كان الفكر النظري لعملاق الفكر الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون هو آخر عطاء إبداعي تقدمه المنطقة للإنسانية. وبعدها توقفت المنطقة عن أي إبداع فكري أو علمي جديد، وتوقفت عن إنتاج وجودها إبداعا فكريا وإنتاجا ماديا تقانيا، أي كفت عن محاولة التكيف الحضاري القائم على الفعالية المجتمعية لإنتاج الوجود. ومعنى هذا بالتالي، التوقف عن إفراز ثقافة جديدة والبقاء أسيرة لإطار ثقافي تقليدي. وطبيعي أن الثقافة المجتمعية، إما إلى ارتقاء وتطور بفضل فعالية إنتاج الوجود من خلال جدل الفكر والفعل، وإما إلى انحسار وتبعية للماضي أو للقوى العالمية الفاعلة ولا تبقى ساكنة على حالها.

ونحن نعرف أن قيام الحضارات وتطورها تعبير عن هذه القدرة الإبداعية على التكيف. فالحضارة في تعريف إجرائي هي إبداع الأدوات المادية قرين إطار فكري/ قيمي استجابة لتحديات وجودية يفرضها الواقع المتجدد بتفاعله مع الإنسان/ المجتمع على نحو يفضي إلى رؤية جديدة للعالم على المستويين الوجودي والمعرفي. وهنا الحضارة والثقافة معا وجهان لعملية واحدة تطورية تستهدف التكيف في إطار الاستجابة لتحديات البقاء. ولنا أن نقول مع القائل إن كل حضارة جديدة هي ثقافة جديدة ناشئة.

ويتناقض هذا مع عبارة ثوابت الثقافة التي يرددها، دون وعي نقدي، من آثروا الحياة تحت عباءة السلف والتراث الثقافي للسلف الذي لم يتحدد علميا، بل هو قول مرسل انتقائي. ونؤكد هنا خاصية مميزة للثقافة، أو للتراث الثقافي أنه بنية تاريخية حية فاعلة أبدا، متغيرة دوما، إما إلى ثراء وارتقاء، وإما إلى تدهور وانحلال تأسيسا على ركود الحراك الاجتماعي وتعطل قدراته الإنتاجية الإبداعية.

إن فعل الإنتاج الاجتماعي هو فعل إنتاج الوجود كمشروع، ليس فعلا في فراغ ولا فكرا في فراغ وليس إيثارا لبقاء. ونحن هنا نمايز بين الوجود والبقاء: الوجود مشروع وحراك وفعالية إبداعية وسيرورة وصيرورة مجتمعية تتجلى في إنجازات المجتمع معرفيا وتكنولوجيا. هذا بينما البقاء هو حياة الاطراد العشوائي، حياة سكون فعالي وسبات فكري وعقائدي. ومع البقاء قرونا أسرى «ثوابت الثقافة» كفت المجتمعات عن التطلع إلى صعيد حضاري جديد، وتعطلت القدرة على التكيف والتحدي، وأغفل أهل الحل والعقد أن البداية الحضارية الثقافية لا تقبل النقل والقناعة بامتلاك تكنولوجيات تعطي ما نسميه مظهرا حضاريا شكليا في اتساق مع إشكالياته التي نلتزمها في كل مظاهر حياتنا؛ ونسوا أن الشرط الواجب هو التفاعل؛ والتفاعل يعني توفر بيئة صالحة فكرية وعملية لدى الطرف الآخر صاحب المصلحة في تطوير ذاته من حيث تطوره النشوئي التكويني الاجتماعي التاريخي، ومن حيث الفعالية الذاتية الإبداعية والإطار الفكري الفلسفي النابع من جهاد المجتمع.

وبديهي أن النقل الميكانيكي للنظريات والتكنولوجيا يفضي إلى صراع وأزمة هوية وبالانسلاخ عن التراب والواقع والتاريخ ثم لا شيء حضاري جديد، أي يفضي إلى تبعية فكرية وتبعية تكنولوجية والاغتراب في الزمان





إن النقل الميكانيكي للنظريات والتكنولوجيا يفضي إلى صراع وأزمة هوية وبالانسلاخ عن التراب والواقع والتاريخ

وفي المكان... إطار فكر أيديولوجي جامد موروث، وامتلاك فكر وقيم ثقافية غريبين تجسدها تكنولوجيا هي إبداع الآخر... والنتيجة أن ننظر إلى إبداعات الآخر العلمية والتكنولوجية في الفضاء الكوني أو في أعماق الذرة على أنها إعجاز؛ لأن عادتنا العقلية هي النظر إلى كل ما يتعذر علينا فعله بأنه معجزة، وهو ما يفاقم من حالة التبعية والشعور بالنقص.

والسؤال الآن أين نحن حضاريا وثقافيا من روح العصر... العلم والتكنولوجيا؟ بل لنا أن نسأل كيف تكوّن العقل العربي في كل أقطاره بعامة اجتماعيا وأيكولوجيا وحضاريا على مر العصور؟ النشأة والتكوين والتطور والتفاعل صعودا وهبوطا، ازدهارا وانحسارا في ضوء الظروف المحيطة، والتفاعلات والمؤثرات الإقليمية والعالمية، والفعالية الاجتماعية، والتكيف البيئي وإرادة الإنسان والعقل المستقل في كل هذا ولماذا؟ لمن المرجعية، ولمن السيادة العليا تاريخيا لكل مكونات العقل العربي؟ أدوات المعرفة ومصادرها الحاكمة... معنى الحقيقة وحدودها؛ هل هي مطلقة أم نسبية تاريخية دينامية؟ هل هي مبحث إنساني حر أم مقررة خارج إرادته؛ وهل من حق الباحث أن ينقضها، ويعيد البحث فيها ومراجعة أدوات المعرفة التقليدية؟ هل نعاني من حالة سُبات عقيدي منحنا اليقين المطلق مرة وإلى الأبد؟ أو لنسأل، مع المجاز، ما هو الجينوم الثقافي العربي الذي تتناقله الأجيال أو لنسمه الاستعداد المبرمج مسبقا للثقافة العربية الأولى والأساس... Meta-culture pre-programed disposition الذي يحدد لنا ما يمكن فعله وما لا يمكن أو لا يجوز تعلمه أو بحثه، ويمثل الملاذ اللاعقلاني الذي يرتد إليه العقل العربي حين يواجه العقل العربي أزمة تهدد وجوده.

الثقافات الاجتماعية عندي ثقافتان: ثقافة الوضع، وثقافة الموقف. والتصنيف هنا ليس قدراً، ولكن لنعرف أين نحن من ثقافة عصر العلم والتكنولوجيا وعصر المعلوماتية، بل وعصر آخر أطل علينا هو عصر الإنسان التكنولوجي صاحب الذكاء الاصطناعي الفائق.

ثقافة الوضع قانعة بحالها، راضية برصيدها التاريخي الموروث من «المعارف»... والمعرفة عندها، أو قل العلم الأسمى، لا يتجاوز حدود تأمل هذا الرصيد، وأقوال الأولين، والأمل عود على بدء... وعزوف عن الإبداع والتجديد... فكل محدث بدعة، وكل بدعة ضلالة... والزمان امتداد متجانس فارغ من

الأحداث إلا الحدث الأول والأهم، وهو بداية التاريخ. هي ثقافة المطلق المتجانس واللاتاريخ، تُسقط بُعدي الزمان والمكان أو السياق، لا تحتمل الجدل، ولا تقبل التناقض أو الاختلاف إطارا للحوار... ومن يظن في نفسه الكمال، فقد نفى ضمنا الآخر المختلف.

وثقافة الموقف إرادة واختيار، والإرادة فعل، والاختيار عزم على التغيير والتجديد، وفهم مجريات الأحداث والظواهر واكتشاف الأسباب، وتراكم نقدي متجدد متطور لرصيد المعلومات والمعارف استجابة لفعالية مجتمعية إبداعية، ومن ثم سيرورة المعارف تجدد وارتقاء مطرد للهوية الثقافية التي هي عين الفعل الاجتماعي النشط، وليس السكون والبحث عن هوية مجهولة في غيابات التاريخ.

ثقافة الوضع تقف على قارعة طريق الحياة، تتأملها لإرادة من خارجها؛ وحركة ظواهر الوجود والفكر ليست حركة جدلية عبر متناقضات... بل الوجود إما... أو... ولهذا، فهو مطلق ساكن متجانس. وثقافة الموقف تخوض غمار لجج نهر الحياة



إذا كنا بحاجة إلى بناء ديمقراطية اجتماعية وسياسية، فإننا لزوما بحاجة إلى إنسان عام واع علميا بالقضايا الاجتماعية

الصاحب الدفَّاف، تتجدد وتتغير، وتبني وتتحدى وتستجيب تأسيسا على الفهم والوعي والعقل الحر الناقد الفعال. إنها إبداع الحياة وصناعة التاريخ، ويكون تجددها تأكيدا لتاريخية الهوية على أساس من النفي الجدلي وليس الرفض والقطيعة. وهنا تصدق مقولة، إن الثقافة الدينامية المتطورة هي ثقافة الحرية والتحرر من الحتمية، وهذه هي ثقافة العلم.

ثقافة العلم هي أعلى مراحل المعرفة والتحرر الثقافي من قيود الثبات والسكون، سواء قيود الجينات، أو القيود المفروضة على التجديد والإبداع والتطوير الاجتماعي والفكري. العلم مؤسسة اجتماعية وعنصر حضاري؛ أي ركيزة البناء الحضاري. وثقافة العلم بنية مؤسسية نسقية تصوغ حراك المجتمع في تطوره. ليس العلم مجرد اكتساب معلومات علمية أو حيازة ذهنية لمعلومات ونظريات، وحيازة مادية لتكنولوجيات، ولكن العلم الذي يمثل الآن روح العصر، هو منهج في الوصول إلى فهم ودراسة الواقع اعتماداً على العقل الناقد بهدف التدخل التجريبي للتغيير. وثقافة العلم هي الإطار الداعم لهذا النشاط الاجتماعي بفضل التنشئة والتعليم والمناخ الاجتماعي السائد. وترتكز مثلما يرتكز العلم على فلسفة وجودية وإبستمولوجية جديدة غير ما كان سائدا في الماضي. وتتحلى بالمرونة من خلال فعالية الإنسان في الموطن المتجدد. وإذا كفت الفعالية بقيت الثقافة عزلاء جامدة في ثوب الماضي وانتكست. ويتجلى ثراء الفعالية المجتمعية ثراءً في الرصيد المعرفي، وثراءً ثقافيا من حيث خبرة الحياة والتعامل الواعي مع قضاياها؟ وثراءً لغويا، وثراءً في مكونات الهوية الاجتماعية، بل وثراءً اقتصاديا واعتزازا بالانتماء والرفاه، وثراءً في الحس الجمالي والاستمتاع بظواهر الطبيعة في ضوء فهم علمي جديد بعيد عن المعجزات. ويكفي شاهدا على ذلك تأمل حال الشرق الأوسط وثراؤه المتعدد الأبعاد حين بلغت الحضارة العربية أو الإسلامية أوجها في القرن الثالث عشر ومقارنة ذلك بواقعنا العربي الراهن.

نحن لا نبدع علماء، ولا نطور تكنولوجيا، ومن ثم لا نبدع فكرا جديدا، ومدارس فكرية على مستوى حضارة العصر. لقد كان العمل الاجتماعي هو الأساس على مدى تاريخ البشرية لإبداع المعرفة واستحداث التكنولوجيا ومواكبة التطور، ودعم القدرة التنافسية. العمل الاجتماعي أولا. ولهذا نجد من الفلاسفة من يقرر أن حجة ديكارت التي تؤكد أن الإنسان كائن مفكر أو عاقل "الهوموسابينس... أنا أفكر إذن أنا موجود"، أي إن فكرة برهان وجوده هي حجة ناقصة، أو أنها تحكي نصف القصة، ذلك لأن الإنسان نضج عقلا وعصبيا وجسمانيا واجتماعيا بفضل الفعل والتفاعل اجتماعيا مع الواقع بفضل العمل الاجتماعي، وما أبدعه من أدوات لتكنولوجيا. معنى هذا أننا أولا بصدد الإنسان الصانع أو الفاعل homo-Faber ثم الإنسان العاقل Homo-sapiens في تفاعل جدلي مستمر على مدى تاريخ البشرية، وفي حالة ارتقاء متصل بفضل هذه الفعالية الجدلية... وإن اليد، يد الإنسان في تحولاتها من خلال امتداد الفعالية هي التي صاغت المخ/ اللغة/ الثقافة. وهكذا تجددت إنسانية الإنسان إلى أن بلغت أعلى مراحلها مع العلم وثقافة العلم. أما الاكتفاء بحيازة التكنولوجيا مصداقا لمقولة قائل: "لقد سخر الله لنا الغرب"، إنما رسخ بذلك التبعية العلمية/ الفكرية/ الثقافية/ التكنولوجية للغرب، لأن التكنولوجيا إبداع وفق فكر صاحبها واحتياجاته وقيمة وحلول لمشكلاته.

والثقافة العلمية ليست مطلوبة لذاتها، بل لنتائجها العملية في الارتقاء بالمجتمع والإنسان. إنها ليست مجرد إزاحة لموروث ثقافي. ثقافة العلم أو الثقافة العلمية أداة بناء لعقل الإنسان العربي وخلق قدرات وعادات علمية، لتمكين هذا الإنسان من أن يشارك بكفاءة في مشكلات مجتمعه وبنائه؛ وتمكينه من اتخاذ القرار الصائب والتحلي بالدينامية والتسامح. وليس المقصود بالثقافة العلمية حفظ المصطلحات والنظريات والقوانين، ولكن دراية بألف باء العلم في النظر إلى الوجود والمصير، مما يسهم في فهم الظواهر، علاوة على نشأة وجدان، أو وعي جديد بالحس الجمالي وتذوق الحياة. وثقافة العلم تمثل وعيا اقتصاديا بمكونات حياتنا.

وإذا كنا بحاجة إلى بناء ديمقراطية اجتماعية وسياسية، فإننا لزوما بحاجة إلى إنسان عام واع علميا



بالقضايا الاجتماعية. فإذا كان مطلوبا مناقشة معنى إدارة شئون البلاد، أو معنى مجتمع، أو دولة، أو تاريخ... أو ما هو البرق أو المطر أو النفط...إلخ، أو ما هي النفايات النووية أو البشرية ومضارها وكيفية التخلص منها... بل كيف يأكل وكيف يتعامل مع المرض... هنا الثقافة العلمية كفيلة بأن تؤهل المرء لأحكام عقلانية مقبولة... أن تحول مرض فيروس ما إلى وباء ليس المسئول عنه الفيروس، بل الجهل العلمي في كيفية التعامل وقائيا مع الفيروس داخل المجتمع... ولكن مضى قرنان، ونحن نعاني من العجز عن محو الأمية الأبجدية. وها نحن نعاني علاوة على ذلك من الأمية العلمية الثقافية، والأمية الحاسوبية، وتتعقد الحياة، ويعجز الإنسان العربي العام عن الفهم العلمي لمشكلاته الحياتية وعن المشاركة الإيجابية الفاعلة التي تؤمِّن له واقعا ومستقبلا يجدد له الأمل.

وثقافة العلم، المستمدة من روح العلم، هي ثقافة نهمة إلى مغامرة المعرفة والتغيير، إذ التفكير العلمي مدفوع بقوته الذاتية وبإنجازاته إلى المزيد. ثقافة العلم ضد ثقافة الاكتفاء الذاتي، أو ثقافة اليقين المطلق والحقيقة المطلقة التي تقتل الفضول المعرفي، وتعتمد التفكير الاختزالي برد الظواهر إلى علل خارجها. وثقافة العلم هي ثقافة التغيير عن وعي وإرادة ومعرفة وثقة بالنفس، لذلك هي ثقافة الاعتراف بقيمة الإنسان العام، وبناء الإنسان، وأن الإنسانية قيمة ذات محتوى، لذا فهي ثقافة الديمقراطية، وثقافة تعزيز رأس المال البشري وثراء رصيد المجتمع من ذوي الكفاءات. ويكفي أن نتأمل نصيب إنجازات الفضاء المذهلة من اهتمام الإنسان العربي ونصيبها من اهتمامات أجهزة الإعلام العربية، الأمر الذي يفاقم من حالة العزلة العلمية والثقافية التي تفصل الإنسان العربي عن غيره.

سؤالان

يبقى بعد ذلك سؤالان:

هل يمكن تأسيس الثقافة العلمية في مجتمعات لا تنتج ولا تحتضن العلم وفلسفته منهجا وإطارا معرفيا؟ أي عاطلة عن الفعالية وعن الإطار الميتافيزيقي والإبستمولوجي اللازم للتفكير العلمي؛ فهما المدخل لعصر العلم والتكنولوجيا وثقافتهما.

المطالبة بتأسيس ثقافة علمية تعني المطالبة بإزاحة ثقافة غير علمية... كيف ولماذا؟ أو بعبارة أخرى هل يمكن أن نفكر علميا، وننتج علماء، ونحاور الطبيعة لإنتاج علم وتكنولوجيا، وتطورهما، ونحن محكومون بالإطار الفكري الثقافي التقليدي؟

أسأل السؤالين؛ لأنه وعلى مدى بضع عقود تواترت الندوات والمؤتمرات تبحث وتناقش موضوع الثقافة العلمية... ولكن هل مشكلتنا هي غياب الثقافة العلمية أم غياب وغربة العلم في حياتنا؟ لماذا الإلحاح بالمطالبة بالثقافة التي هي نتيجة دون الإلحاح في المطالبة بالعلم الذي هو المقدمة والسبب، وكذا خلق الإنسان الباحث الفضولي النهم للمعرفة؟ والملاحظ أنه مع غياب العلم في المجتمعات العربية الذي يمثل أساسا للتنبؤ، غاب أيضا المستقبل والتخطيط له.

هنا تكمن الإجابة على سؤال يلح علينا دائما، وهو: لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا علما وثقافة وإنجازا تكنولوجيا؟

المراجع:

- جيمس تريفيل؛ لماذا العلم، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، فبراير ٢٠١٠
- روجر جي نيوتن؛ لماذا العلم؟ كي نعرف ونفهم ونعتمد على النتائج، ترجمة شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، تحت الطبع.
- Robert Boyd, Peter J. Richerson; The Origin and Evolution of Culture, Oxford, ٢٠٠٥
- Daniel C. Dennett; Freedom Evolves; Penguin Book; ٢٠٠٣
- Matt Ridley; Neture Via Nurture, Genes, Experience and what made us Humans, Harper Perennial; ٢٠٠٣
- Fred Spier; Big History and the Future of Humanity, Wiley-Blackwell, ٢٠١١
- Jan Kyrre Berg Olsen, Evan Selinger, Soren riis; New waves in philosophy of technology, Pal grave, ٢٠٠٩
- شوقي جلال: ثقافتنا والإبداع، سلسلة اقرأ، دار المعارف، القاهرة، ع ٦٢٧، ١٩٩٨
- Gary Cziko; without Miracles, http: //faculty.ed.uiuc.edu/g-czike/wrn/١٦.html.



بقلم : د. رسول محمد رسول

مفكِّر وروائي وناقد من العراق



حسين الواد في «سعادته.. السيد الوزير» الهتك السَّردي للفساد السلطوي





كان غريباً على الدكتور حسين الواد كتابة رواية؟

في الواقع، وعندما طرحتُ هذا السؤال على نفسي، عدتُ بذاكرتي إلى عام ١٩٨١، عندما كنتُ في مدينة الكوفة أتفقَّد قريباً لي يملك مكتبة سردية ضخمة، وصار بين يديَّ كتاب (البنية القصصيَّة في رسالة الغفران) لحسين الواد، وهو الكتاب الذي كان أصلاً دراسة جامعية تم نشرها تالياً، وتحديداً في عام ١٩٧٥، ككتاب صدر عن الدار العربية للكتاب في تونس.

في الواقع، ما دخلَ دارس السَّردية القصصيَّة في (رسالة الغفران) لأبي علاء المعري مطلع سبعينيات القرن الماضي إلى عالم السَّرد الروائي إلاّ في عام ٢٠١٠، هكذا هو حسين الواد عندما أصدر روايته الأولى (روائح المدينة)، الصادرة عن دار الجنوب في تونس عام ٢٠١٠، ومن ثم ولج العالم ذاته عبْر تجربة سردية ثانية عام ٢٠١١، وهي روايته (سعادته.. السيد الوزير)، الصادرة عن «دار الجنوب» في تونس أيضاً، فلماذا احتاج حسين الواد إلى أربعة عقود ونيف لكي يكتب رواية؟

تلك مسألة أخرى، أما هنا فسنكون معنيين بقراءة تجربته الروائية الثانية (سعادته.. السيد الوزير) في ضوء أسلوبية السَّرد المفتون بذاته التي فضَّلها الدكتور الواد على أية أسلوبية أخرى في أعماله الروائية حتى الآن.

يعتقد صاحب (البنية القصصيَّة في رسالة الغفران) أن «الكتابة الإبداعية تتطلّب كثيراً من الدقَّة والهندسة الفكرية». ويبدو لي هذا القول يمثل مفتاحاً قرائياً مفيداً يجعلني أدخل إلى جماليات السَّرد المفتون بذاته التي جرَّبها في هذه الرواية؛ فهو بالفعل أتى على هندسة أسلوبية مُفكَّر فيها من ناحية الطريقة السَّردية التي وظَّفها في هذه الرواية، وهي طريقة السَّرد المفتون بذاته، وهو مصطلح بنيناه ترجمةً لمصطلح الميتاسرد أو الميتارواية أو ما وراء السَّرد.

تتلخَّص حكاية هذه الرواية في أن شخصاً عثر على (ملف) في أثناء تواجده بالمكتبة الوطنية في تونس، وظلَّ لأيام ينتظر أي أحد يأتي ليأخذه، إلاّ أنه عمداً كان يحاول، فيطوي (الملف) بين يديه، ويقرأ فيه حكاية تصلح للنشر كرواية، فيعرضه على

> أتى الكاتب في هذه الرواية على هندسة أسلوبية مُفكَّر فيها من ناحية الطريقة السَّردية التي وظَّفها، وهي طريقة السَّرد المفتون بذاته

أحد المهتمين بهذا الأمر، والذي بدوره قرأه وحرَّره، ودفعهُ للنشر كرواية بعد أن أضاءه ببعض الهوامش التوضيحية، وقدَّم لحكايته وللشخص الذي أتى به إليه، وختمه بحكاية ذات صلة بموضوع الحكاية كما وردت في (الملف).

ومثَّل كل ذلك، ما أطلق عليه جيرار جينيت في يوم ما (المصاحب النَّصي النشري Paratexte éditorial)، وإلى حدٍّ ما، ما أطلق عليه أيضاً (المصاحب النَّصي الخارجي Épitexte)، أو ما أسماه جينيت نفسه بـ «اللحوق النَّصي»، وهو «ما به يصير النَّص كتاباً، ويُعرض على قرائه، وعلى الجمهور عامة بالصفة التي هو عليها».

وبإزاء ذلك، لا بدَّ من التنويه بأننا لا ينبغي أن نأخذ دلالة هذين المصطلحين بمعناها الحرفي، كما قصدها جينيت نفسه قدر تعلُّقهما بالواقع - الواقعي؛ فنحن بصدد تجربة سردية تخيلية متكاملة وليس بصدد تجربة واقعية يتحدَّث فيها أحد الناشرين عن ظروف نشره لكتاب ما حتى لو كان مخطوطاً عريق الأثر.

لقد عمد حسين الواد إلى توظيف المصاحبات النَّصية، باعتبارها جزءاً من كينونة الفضاء الكتابي السَّردي، وتطويعها لصالح عمله. أما الحكاية في (الملف) الـ (معثور عليه)، فتتلخَّص بوجود إنسان أفنى عمره، وهو يعمل في سلك التدريس، وله ابن أخت شاءت الأقدار وصار رئيساً للوزراء (الوزير الأول) في تونس (مجتمع الرواية)، فدعا خاله (المعلِّم)، ليصبح وزيراً لوزارة «الموارد الطبيعية والممتلكات» في حكومته (ص ٤٧)، في ظل وضع اقتصادي متردٍّ تعيشه البلاد، خصوصاً إفلاس المصانع والمعامل الحكومية،

توحي حكايات الرواية بأنها ذات خطاب سياسي يسعى إلى تعرية السُّلطة الفاسدة في الأنظمة العربية الديكتاتورية

فيقترح على رئيس الجمهورية حلاً جاء كزلَّة لسان منه عندما لفظ أمامه عبارة «الخاسر يبيع» (ص ٩٢) ليتلقَّفها الرئيس، ويطلب منه تحويلها إلى برنامج عمل، ولتبدأ رحلة الفساد ببيع ممتلكات الدولة حدَّ الفضيحة المجحفة بحق المجتمع والدولة، ما أثار حفيظة الرأي العمالي العام بالبلاد الذي ناوأ هذه الفكرة احتجاجاً، حتى ذكت رائحة الفساد مذرة، فسعى ابن الأخت بمعية جلاوزة السُّلطة، ومنهم رئيس الدولة، إلى التخلُّص من هذا الوزير بإحالته إلى التحقيق في إحدى زنزانات وزارة الداخلية بتهمة «الخيانة العظمى، خيانة الوطن، وبالارتشاء» (ص ٢٦١)، ومن ثم نقله إلى مستشفى «المجاذيب» (ص ٢٦٤) أو المجانين، ليُحجر هناك بوصفه مجنوناً حتى يأتي أحدهم من نزَلة ذلك المكان، وهو من متضرري الفساد، ويطعنه في بطنه بنصل جارح ليموت، بينما كان الطاعن يردِّد: «يا لثارات الشعوب» (ص ٢٦٥).

توحي هذه الحكاية بأنها ذات خطاب سياسي يسعى إلى تعرية السُّلطة الفاسدة في الأنظمة العربية الديكتاتورية، وتنتمي، من ناحية أخرى، إلى سرديات الربيع العربي الجديدة أو سرديات «عصر التحرير الديمقراطي في منطقة الشرق الأوسط» التي تبنَّت تعرية هذه الأنظمة إبداعياً عمَّا فعلت بشعوبها تجويعاً وتشريداً، قمعاً وقتلاً.

ولو نظرنا في مجتمع الرواية، سنجده تونسياً بامتياز استناداً إلى جملة من الملفوظات والإيحاءات السَّردية المصغَّرة التي وردت في بعض المدارات الفرعية داخل المتن النَّصي ابتداءً من السطر الأول، مثل ملفوظ «دار خالتي» (ص ٣٣)، وملفوظ «شون» (ص ٣٤)، وهلم جرا من الملفوظات العلاماتية الدالة على تونسية المكان تلك التي ترد تباعاً، ناهيك عن أن لغة الإيهام بالواقع تشي بذلك كثيراً. ولكن يبقى السؤال الأهم: كيف أدلق حسين الواد هذه الحكاية؟ بأية طريقة سردية؟

احتاج الواد أو الناص المركزي (Central Textor) في هذه الرواية إلى وسائط سردية متعدِّدة ليصل إلى الحكاية التالية التي عثر عليها أحد القراء أو الباحثين مهملة على هيئة (ملف) في المكتبة الوطنية: «وكان أمام أحد المقاعد على الطاولة التي جلس عليها ملف» (ص ٣١). وانتظر لبضعة أيام من دون أن يجد صاحبه فاقتناه لنفسه «نظر منه في بعض الأسطر، ثم تصفَّحه سريعاً، وأخذه معه» (ص ٣١)، ومن ثم، «وبعد تردُّد، خطرَ له أن يسعى في نشره» (ص ٣٢).

إن الشخص (الفاعل الأول) الذي عثر على (الملف)، وأودعه للنشر، سيختفي نهائياً، فهو فاعل مروي مجهول وغير مُسمى (Anonymous)، أما الذي أخبرنا بهذه الحكاية، حكاية العثور على (الملف)، فهو محرِّر النَّص (Editor)، وهو الفاعل الثاني الذي سيحضر كمفسِّر لمتن الحكاية الضمنية عبر هوامشه التوضيحية التي تظهر بين مكان وآخر، وسيغيب من دون أن يكون شريكاً في أحداثها، ليظهر في نهاية الرواية المركزية عبْرَ عتبة ختامية مصاحبة ليست من صلب الحكاية الضمنية في (الملف) لكنها تحيل عليها، أما الفاعل الثالث، فهو الناشر (Publisher) الذي لم يحضر إلا كفاعل مروي في بداية ونهاية الرواية، خصوصاً في الحكايات العتبية.

كرَّس هؤلاء الفاعلون الثلاثة قيماً سردية تنتمي إلى السَّرد المفتون بذاته، كونهم هيأوا الحكاية التالية للقارئ؛ حكاية المعلِّم الذي أصبح وزيراً، والذي لعب المحرِّر فيها دوراً كبيراً بتفعيل تلك القيم من خلال إبرام اتفاقه مع الفاعل الأول أو الشخص المجهول الذي عثر على (الملف)، ومع الفاعل الثالث (الناشر) على إضمار «التعليقات والملاحظات التي خطَّت عليه» (ص ٣٢) بقلم كاتب الحكاية أو المعلِّم الذي أصبح وزيراً، وتشفيرها بوصفها دلالة أو علامة على صاحبها إذا ما ظهر مطالباً بحقوق النشر، لكنّه لم يظهر، وكذلك عبْر قول المحرِّر: «أما العنوان فهو من وضعنا» (ص ٣٢)، ويقصد بالعنوان عنوان الرواية المركزي (سعادته.. السيد الوزير)، ناهيك عن جملة الهوامش التوضيحية والتفسيرية لبعض المفردات والملفوظات الواردة في متن حكاية (الملف) باللهجة التونسية، تلك التي وصل عددها إلى خمسة وعشرين هامشاً.

ليس هذا فحسب، فإذا كانت حكاية عثور أحد الأشخاص من مرتادي المكتبة الوطنية على (ملف) متروك على أحد طاولات قاعة القراءة، وحكاية دفعه للمحرِّر آثر إيصاله، بدوره، إلى ناشر قد مثلت عتبات (Seuils) تبدو خارج متن الحكاية في (الملف) المهجور، وداخلة في سياق حكاية الرواية الكلية أو المركزية، فإن الناص المركزي توافر، في الخاتمة، على عتبة أخرى مثّلت حكاية أخرى أو حكاية تالية ذات صلة بحكاية المعلِّم الذي أصبح وزيراً فاسداً في حكومة فاسدة، ولكنّها حكاية عتبية.

أما حكاية تحويل الوزير الفاسد إلى مستشفى المجانين، وبالتالي اغتياله على يد أحد المتضررين من الفساد داخل المصح العقلي، فساقها الناص المركزي في ملحق حكائي يرتبط بصلة وثيقة بـ (السَّرد المفتون بذاته) من خلال العودة على ما بدأه المحرِّر الذي دفع بنص (الملف) إلى النشر كرواية (Fiction) بالاتفاق مع دار النشر والشخص المجهول الذي عثر على (الملف).

تعمَّد الناص المركزي بوضع الحكاية/ الخاتمة بنبط أسود غامق، وهو فعل سيميائي يسعى إلى تمييز الحكاية فيها عن متن ما جاء بـ (الملف) من حكاية، بينما في العتبة الإخبارية الأولى، وفي حكاية العثور على (الملف)، ونشره في (رواية)، لم يأت على ذلك، إنما أظهرها بخطٍّ مائل، وتلك كانت علامة سيميائية أخرى لها دلالاتها المهمة في فضاء جسديَّة النَّص وهندسته المرئية، فهي علامة ما وراء سردية تدخل في صلب سيميائيات السَّرد المفتون بذاته؛ إذ من خلال حكاية الخاتمة تعرَّفنا على تحويل السيد الوزير إلى مصحٍّ عقلي، ومن ثم اغتياله من طرف «كهل مقيم بالمشفى نفسه» (ص ٢٦٥)، وهو أحد المتضرِّرين من فساد الدولة، والذي آل مصيره إلى ذلك المصح بوصفه مختلاً عقلياً، وما أن تعرَّف على شخص الوزير حتى تربَّص به ليطعنه بنصل في بطنه ويرديه قتيلاً، وهو يصيح: «يا لثارات الشعوب» (ص ٢٦٥).

إن هذا المآل المأسوي لم نكن لنعرفه لولا أحد رجالات الأمن، وهو فاعل في الحكايات العتبية، والذي يرتبط بصداقة قديمة مع (المحرِّر) داخل الحكي؛ رجل الأمن هذا الذي عرف بحكاية اغتيال السيد الوزير، فسال لعابه ليسرق ملف التحقيق من مكمنه، ويأتي به ليعرضه على المحرِّر مقابل مال، لكن المحرِّر رفض، وسأله، هذا الأخير، عمّا جرى للوزير، فأخبره رجل الأمن بمصير الوزير، وهنا يكمن الغموض؛ فإذا كان ملف السيد الوزير بيد رجل الأمن، وبكل ما فيه من اعترافات، فمن ذاك الذي ترك (الملف) على إحدى طاولات المكتبة الوطنية؟ هل الوزير الفاسد نفسه كان يكتبه في أثناء سجنه، وأرسل أحد الأشخاص ليضعه على إحدى طاولات المكتبة الوطنية؟ أم هي الذات اللصوصية الجمعية التي تكتب تجاربها في الفساد، وتريد عرضها للرأي العام؟

> لعبة حسين الواد السَّردية في (سعادته.. السيد الوزير)؛ لعبة إيهام الواقع المتخيَّل على نحو مضاعف

إنّها لعبة الناص المركزي، لعبة حسين الواد السَّردية في (سعادته.. السيد الوزير)؛ لعبة إيهام الواقع المتخيَّل على نحو مضاعف، فالحكاية في (الملف)، أصبحت إيهاماً للحكاية المتخيلة في (الرواية)، وحكاية السيد الوزير الفاسد التي يحملها (ملف القضية الخاصَّة به، والذي سرقه رجل الأمن تمثل إيهاماً آخر.

إنها لعبة السَّرد المفتون بذاته (Self - infatuated Narrative)، حيث المناورة بفتنة الحكايات؛ حكاية العثور على (الملف) المجهول الهوية، وحكاية نشر حكاية (الملف) المجهول في رواية، وحكاية السيد الوزير فيها، وحكاية ملفه المسروق من وزارة الداخلية، وحكاية قتله انتصاراً للشعوب المظلومة، وبالتالي حكاية (سعادته.. السيد الوزير) كرواية.

إننا بصدد وجود إبداعي متخيَّل، وقد تحوَّلت أبنية كينونته السَّردية المحضة إلى موضوعة حكائية متمفصلة في مسالك رواية تتضمَّن حكاية أو حكايات داخل حكاية كبرى ممهورة بعنوان مركزي هو: (سعادته.. السيد الوزير).



الباحث العماني أحمد بن علي الحارثي لمجلة «ذوات»:
الإباضية تتميز باستقلالية التفكير وديمقراطية الحكم

حاوره: محمد بوشيخي
باحث وناقد مغربي

قال الباحث العماني أحمد بن علي الحارثي، إن المذهب الإباضي يتميز «بشيء من الاستقلالية في التفكير بعيدا عن الوصاية باسم السلف أو أهل البيت» وأن هذا جعل الإباضية تنتج «ديموقراطية تصب في فهم مفهوم الشورى في اختيار الحاكم وشروطه لكون الإباضية لا يشترطون القرشية ولا الهاشمية ولا العباسية ولا الحسينية»، بل يصلح فيها للقيادة والإمامة «كل فرد موحد مسلم عالم سليم الأعضاء غير مستبد بالرأي»، كما يجوز عند الإباضية «عزل الحاكم المستبد وتسقط ولايته ويجوز الخروج عليه، إن لم يترتب على الخروج عليه فتنة وترجحت المصلحة».

وأضاف في حوار مع مجلة «ذوات» أن «الإباضية يمثلون الوسط الذي لا يرفض الآخر ويقصيه»، وفي نفس الوقت «لا يقبل بكل ما عند الآخر على عواهنه، فميزانهم القرب من الحق وليس مجرد انسياق لفتوى أو فكرة مقدسة اكتسبت قداستها من تعظيم شخص».

وأشار إلى موقف الإباضية المتعلق بتحريم «القتل لمجرد الخلاف الفكري»، وشرح موقفها من «قضية مرتكب الكبيرة»، حيث إنهم، خلافا لما عرف عن الخوارج، لا يرونها «مخرجة من

الملة بل هي مخرجة من التقوى، وهم يرون أن التقوى مناط القبول، والتقوى مانعة من الانجرار لارتكاب الكبائر، وأردف أنه «لا يمكن وصف مرتكب الكبيرة بأنه من المتقين الأبرار، فإن لم يكن تقيا بارا فهو شقي فاجر، إلا أنه يبقى له خيط من الخير يوصله إلى الاستقامة عن طريق التوبة».

والأستاذ أحمد بن علي الحارثي، مشرف أول في التربية الإسلامية بدائرة الإشراف والتقويم التابع للمديرية العامة للمدارس الخاصة بوزارة التربية والتعليم بسلطنة عمان، باحث في الشؤون الإنسانية والتربوية، مؤلف كتاب «دليل العبارات».

***الأستاذ أحمد بن علي الحارثي، تهتمون بالفكر الديني والتربوي بدولة سلطنة عمان، ولعل ما يميز بلدكم في عالمنا العربي/ الإسلامي انفراده باتباع المذهب الإباضي، فكيف يفسر هذا الارتباط بالمذهب الإباضي رسمياً وشعبياً؟**

الارتباط بالمذهب الإباضي يعود إلى أن عمان ولدت فقهاء وعلماء من أبنائها حملوا مسؤولية القيادتين الدينية والسياسية، وعرف ذلك النظام بالإمامة. ولهذا، صار هذا التواؤم بين الجانبين، وحتى في أزمنة وجود ملوك أو سلاطين أو المشاطرة بين الطريقتين في الحكم، ظل الفكر الإباضي هو المحرك لثقافة المجتمع بلا انفكاك بينهما، وإن اختلفت النظرة إلى أسلوب تولي الحكم بين الشورى عن طريق ما يعرف بأهل الحل والعقد، وبين التراضي بين الشعب والحاكم، كما يعود لأسباب أخرى ترتبط بسبق العمانيين في الدخول في الإسلام وإبقاء النبي لشكل الحكومة الموجودة زمان عبد وجيفر بن الجلندي، حيث ظل المذهب الإباضي مدافعا عن نزعة الاستقلال عن المركز الذي كان ينظر إليه بأنه خالف الطريقة الصحيحة في الشورى والانتخاب، وهو يعد انحرافا عن وجهة نظر الفكر الإباضي.

> يعود الارتباط بالمذهب الإباضي إلى أن عمان ولدت فقهاء وعلماء من أبنائها حملوا مسؤولية القيادتين الدينية والسياسية، وعرف ذلك النظام بالإمامة

***أين يتجسد الحضور الإباضي في عمل المؤسسات الدينية الرسمية؟**



بما أن الفقه الإباضي هو فقه الأكثرية في سلطنة عمان؛ فمن الطبيعي أن يكون حضوره هو الأكثر بروزا في كافة المحافل المتعلقة بالجانب الديني والريادة في التوجيه والإرشاد والتثقيف الديني وتوعية الجماهير. ولهذا، نجد سابقا القضاة الشرعيين أغلبهم من فقهاء الإباضية، وحاليا الإفتاء ورئاسة لجنة الحج والوظائف الريادية في وزارة الأوقاف والشؤون الدينية كلها يقودها أتباع المدرسة الإباضية وكذا خريجو معهد العلوم الشرعية الذي كان يعرف سابقا بمعهد القضاء الشرعي والإمامة والخطابة، إلا أن هذا لم يمنع من وجود أبناء المدارس الفقهية الأخرى من العمانيين في نطاقات جغرافية تسود فيها هذه المدرسة أو تلك، ومما يلاحظ من الاعتدال أن المناهج الدراسية تحاول أن تجمع بين فئات المجتمع بكافة توجهاتهم وكذلك وجود مرشدين ووعاظ من المدارس الأخرى، يعملون في مؤسسات تنتمي للأوقاف والشؤون الدينية وكذا القضاء وغيرها من الوظائف.

***كيف يتم تدبير التنوع المذهبي في السلطنة على مستوى التمثيلية في المؤسسات الدينية؟**

بطبيعة الحال، السلطنة كدولة لا تؤمن بتكوين الأحزاب ولا تكرس التميز على أساس الانتماءات الخاصة تتعامل مع العمانيين كمواطنين، ولا تلجأ إلى سياسة المحاصصة التي لم تكن ناجحة في أي بلد من البلدان التي مارست هذا النوع من النظرة في المشاركة في مسيرة التنمية الاجتماعية. ولنستعرض بشكل مبسط معكم تكوين العقل العماني والإباضي بالذات، ظلت الإباضية تستفيد من التنوع التكاملي، والذي يمثل ثراء ثقافياً وعمقا حضاريا، يمثل بمجموعه الزمن العماني، حيث يلتقي القاصي والداني من كل أرض عمان، ليقول نحن العمانيون أصحاب مسيرة تاريخية وصلت إلى الهند والسند وشرق أفريقيا؛ فالإمبراطورية العمانية ضربت بجذورها مساحة من آسيا وأفريقيا، وتواصلت مع الإنسان حيثما كان استفادت منه وأفادت.

***يشدد العمانيون على قيم التسامح في المذهب الإباضي، أين تتجسد تلك القيم عبر تاريخهم الديني؟**

لقد قام العمانيون بنشر الإسلام في قارة أفريقيا وشرق آسيا، وتعاملوا مع الناس بالأخلاق العمانية، فنشروا قيم التسامح، وتمازجوا أسريا مع أهل هذه المناطق، وتعاونوا معهم اقتصاديا وتجاريا، حيث عرف العماني بأنه ربان المحيط الهندي، مثلا وصل أبو القاسم العماني المعروف بسندباد إلى الصين قبل أن يصل العرب إلى تلك البقعة، ووصل العمانيون إلى أواسط أفريقيا، ونقلوا بعض المحاصيل الزراعية التي لم تكن معروفة هناك كشجرة النارجيل والقرنفل وغيرها، حيث جلبوها من شرق آسيا.

ويوضح الشيخ نور الدين السالمي أن من شهد الشهادتين هو أخ لنا، وعلينا أن نقوم بحقوق خدمته، وهذا هو تعامل الإباضية مع كل مسلم لا مع الإباضية فقط، وقد عرف عن الإباضية تعايشهم مع غير المسلمين وتعاملهم معهم تجاريا وإنسانيا ولهذا يوجد في فقه الإباضية جواز الشراء من المجوس والهندوس، فضلا عن أهل الكتاب، وهناك تفاصيل تتعلق بالتحرز من بعض الأشياء التي لا يلتزم بها غير المسلمين، وقد فصلت كتب الفقه ومجاميعها حدود ما يجوز، وما يمنع وما يجب أن يتورع منه المسلم، وهذا يدل على إنصاف الإباضية وعمق مراعاتهم أحوال البشر وتنوع ثقافاتهم بعيدا من قبول الباطل والذوبان فيما لا يتناسب مع الثقافة الإسلامية الأصيلة؛ فالإباضية يمثلون الوسط الذي لا يرفض الآخر ويقصيه، ولا يقبل بكل ما عند الآخر على عواهنه؛ فميزانهم القرب من الحق وليس مجرد انسياق لفتوى أو فكرة مقدسة اكتسبت قداستها من تعظيم شخص، بل التفكير والاجتهاد المنضبط مفتوح في الفكر الإباضي، ولابد من قبول الحق ولو جاء كائن من كان. ولهذا، قال الشيخ السالمي موضحا الفكر الإباضي الأصيل في هذا المبدأ:

ونأخذ الحق متى نراه *** لو كان مبغض لنا أتاه
والباطل المردود عندنا ولو *** أتى به الخل الذي له اصطفوا

فهذا سر التعايش بين الإباضية وغيرهم، ولم تشهد عمان حروباً على أساس مذهبي، بل جل الصراعات التاريخية كانت ضد الغازي الأجنبي، كالبرتغاليين أو الإنجليز أو صراع بشري كما الحال في كل المجتمعات بين القبائل والأحلاف بغض

النظر عن خلفيتهم الدينية، ومازال الإباضي يصلي خلف أتباع المذاهب الأربعة وأتباع المذاهب الأربعة يصلون خلف الإباضية، ويتزاوجون ويتلاحمون ويتعلمون من بعضهم على اختلاف مدارسهم الفقهية، ولهذا لا يوجد في عمان وكذا معظم البيئات التي فيها الفكر الإباضي الانعزال عن الآخر.

وبطبيعة الحال، لا يمكن أن تكون حكيما عندما تكون منطقة أغلب سكانها مثلا من الشوافع، أن تفرض عليهم أئمة إباضية في المساجد، أو إدارة أوقاف من طيف واحد، حيث لا يمكن في كثير من المناطق الفصل بين المدارس الفقهية، ولا تقوم السلطة بعمل استفزازي حساس هكذا، لا أقول إن هذا الأمر نضج تماما، ولكن بفضل الحكمة العمانية والنظر في مصلحة الجميع، يجب علينا جميعا كعمانيين أن نشكر الله تعالى على هذا الخط، ونشد عليه ونشجع عليه، وقد وعى البعض مسلك العمانيين وأشادوا به، عندما خرج التطرف الأعمى الذي يدمر كل شيء ويفني حضارة الإنسان ويقطع آمال المصلحين.

***غالباً ما يصنف المذهب الإباضي من فرقة الخوارج، وهذا أمر يثير إزعاج العلماء والرسميين في دولة سلطنة عمان الذين يدفعون انتماءهم للخوارج بسرد مخالفاتهم لهم في عدد من الأصول كتكفير مرتكب الكبيرة، فما موقفكم أنتم من هذا الكلام؟**

لم تشهد عمان حروباً على أساس مذهبي، بل جل الصراعات التاريخية كانت ضد الغازي الأجنبي

مصطلح الخوارج هو مصطلح سياسي بامتياز، تمت نسبته لمرويات منسوبة إلى النبي حتى يكتسب القدسية، ولو بحثنا في المصطلح سنجده بكل وضوح لا علاقة له بكلام النبي؛ ففي كتاب السنة المنسوب إلى عبدالله بن أحمد بن حنبل نجد في بعض الروايات السياسية الواضحة لفظ (الأزارقة كلاب أهل النار)، ثم صار الخوارج كلاب أهل النار، وهو لفظ نتزه النبي أن ينطق به، وكذا من المعلوم أن النبي عليه السلام لم يأت لكي يحكي قصصا وأحداثا متعلقة بالصراع السياسي المتلبس بالدين، والتي تكون في مجرى التاريخ العربي.

أما إثارة إزعاج العلماء والرسميين، فسببه الأوصاف المتعلقة بمن يوصم أنه من الخوارج، وهي بعيدة عن النضج الذي يعيشه المجتمع العماني في التعامل مع الآخرين من تسامح وقبول للآخر مع بقاء الهوية الخاصة بهم وفرق كبير بين الإباضية الذين كانت لهم دول تنتمي إلى فكرهم العقدي وتفكيرهم الفقهي والمتطرفين من ذوي ضيق الأفق في النظرة إلى الله والكون والإنسان والتعطش إلى الدماء، وتدمير منجزات الحضارة الإنسانية قديما وحديثا.

وموقف الإباضية واضح في عدم إباحة القتل لمجرد الخلاف الفكري، وأما قضية مرتكب الكبيرة، فموقفهم واضح بأنهم لا يرون أن الكبيرة مخرجة من الملة، بل هي مخرجة من التقوى، وهم يرون أن التقوى مناط القبول والتقوى مانعة من الانجرار لارتكاب الكبائر، ولا يمكن وصف مرتكب الكبيرة بأنه من المتقين الأبرار، فإن لم يكن تقيا بارا، فهو شقي فاجر، إلا أنه يبقى له خيط من الخير يوصله إلى الاستقامة عن طريق التوبة، هذا الخيط يجعل لمرتكب الكبيرة شيئا من الحقوق كعدم تطليق زوجته، والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين، بل الصلاة خلفه إن لم يوجد غيره وهذا المسلك مخالف لما كتبه المؤرخون عن الأزارقة وغيرهم ممن يصنفون تاريخيا من الخوارج الذين يوصمون مرتكب الكبيرة بالكفر الأكبر والشرك

بمجرد أن يأتي بمعصية أو عمل يعد من الكبائر ثم يستحلون دمه، فهذا التصور موجود عند البعض اليوم، ممن يستحلون دماء الناس بسبب ترك الصلاة مثلا أو التوجه إلى القبور والأضرحة، أو بما يتصورونه حكما بغير ما أنزل الله تعالى.

***ما هي خصوصيات الإباضية في الفقه والعقيدة، وتمايزاتها عن المذاهب السنية والشيعية؟**

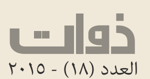
في الفقه هناك أمور يقدم فيها المذهب الإباضي النص القرآني على المرويات؛ فالفقه الإباضي يشبه الفقه الزيدي من الشيعة والحنفي من السنة، ومن أمثلة التمسك بالنص القرآني تحريم الرضاع بدون شرط الخمس أو العشر رضعات، وكذا عدم جواز الزواج بين الزاني ومزنيته، واعتبار ١٢ كيلومترا أقل مسافة لصلاة السفر، ووجوب القصر في الصلاة مطلقا حتى يعود المسافر إلى بلدته دون تحديد فترة زمنية محددة كما هو شائع في المذاهب الأخرى، رغم اختلاف المذاهب في وجوبها أو ندبيتها، وكذلك من المسائل المعمول بها وجوب الطهارة من الجنابة للصائم، فمن أصبح جنبا أصبح مفطرا، ولابد له من الاغتسال قبل طلوع الفجر، ومن أراد أن يفطر في السفر، فلا يصبح في بلدته ولابد أن يخرج منها قبل طلوع الفجر، ومن فعل الإباضية في الصلاة عدم الاعتراف برفع اليدين أو وضعهما على الصدر.

يمتاز المذهب الإباضي بعدم قبول المرويات في العقيدة كرؤية اللّه أو الخروج من نار جهنم أو الاعتقاد بالمخلص والمهدي

وأما في مجال العقيدة، فالإباضية تتمسك بالتنزيه المطلق لله عن مشابهة خلقه، كما أن أهم مباحث العقيدة تتمثل في التوحيد والعدل والنبوة والمعاد، ويمتاز المذهب الإباضي بعدم قبول المرويات في العقيدة كرؤية الله أو الخروج من نار جهنم أو الاعتقاد بالمخلص والمهدي أو جعل الإمامة من العقائد والأصول؛ كما تعتني الإباضية بالعمل الصالح وتعتقد حقيقة الإيمان في العمل الصالح. فهم لا يربطون التدين بالتعلق بالبشر وتقديسهم، ولهذا لا توجد عندهم قضية الأضرحة ولا الأشراف والسادة؛ فكل مؤمن عندهم ولي لله تعالى، كما أن شفاعة النبي عليه السلام تكون لمؤمن يزداد بها الدرجات لا لفاسق يتحول بها إلى تقي، ويستندون في ذلك إلى الآيات التي قيدت الشفاعة بأن يكون المشفوع له مرضي عند الله والشفيع كذلك مسموع له عند الله تعالى.

كما أن العقائد عند الإباضية تبنى في أصلها على الأدلة اليقينية، لأن العقيدة ثمرة اليقين، حيث تمثل القناعات العليا للإنسان ولا تقبل المرويات، لأنها ظنية، وهي تحتاج إلى حجة كتاب الله القطعي. ولهذا قال الشيخ ابن بركة البهلوي: «والسنة عمل بكتاب الله وبه وجب اتباعها». يعني أن ما ينسب إلى النبي عليه السلام، إنما هو عمل النبي بكتاب الله تعالى، وهو ما نسميه سنة، ووجب اتباع النبي، لأنه متبع لكتاب الله تعالى.

فالإباضية لها شروط قد تكون قاسية في قبول المرويات، وذلك على قاعدة عدم مخالفتها للقرآن الكريم والسنة المجمع عليها؛ أي المعروفة لدى جمهور الإباضية أو جمهور المسلمين بما فيهم الإباضية، حيث يجتمعون على أمور معلومة لديهم تتوافق مع القرآن الكريم والمنطق السليم؛ فما جاء معارضا لا يقبل عند الإباضية ولا يعتد حينها بنظافة إسناده الظاهري، فالإباضية من شروطهم سلامة المتن والإسناد معا، وليس فقط اتصال إسناد فقط، كما عند عباد السند الذين يقدسون



السند على حساب سلامة المتن وانسجامه. وأما لماذا تقبل المرويات في الفقه وترفض في العقائد، فذلك لأن الفقه عمل اجتهادي قابل للتغير، كما أن الروايات تقبل التصحيح والتضعيف بخلاف العقيدة التي لا يمكن أن تكون موضع أخذ ورد. ولهذا، لا يمكن أن تبنى عقيدة على حديث آحاد مستقلا عن كتاب الله تعالى.

***كيف يتموقع علم الحديث ومنهجياته في منظومة المذهب الإباضي؟**

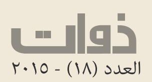
نشير بهذا الخصوص إلى وجود منهج يعتمد على تصحيحات بعض من تقدم، ويعد أولئك آخر ما انتهى إليه التصحيح والتضعيف؛ أي القبول والرد وهناك منهج وإن كانت خطواته خجولة ينحو نحو نقد المتون، وعدم قبول الرواية بمجرد نظافة الإسناد، ويتعامل مع علل المتن كما يتعامل جمهور المحدثين مع علل الإسناد، ويعتني المذهب الإباضي بالفقه والآثار التي تؤيد الفقه والفهم، وينطلق من القرآن الكريم أولا، ثم ما كان عليه العمل ولا يرد المرويات بشكل مطلق كما لا ينظر إلى الأحاديث بعدائية تامة ولكن بحذر. لذلك، فإن فقهاء الإباضية، بخلاف النظرة التقديسية للصحاح كما هو لدى البعض، حيث يعتبرونها قواعد لفهم الدين ولو خالفت القرآن الكريم وكأنها نصوص قطعية، ينطلقون من نظرة نقدية لها، ومع ذلك بدأ الانبهار بالمرويات وبريقها يلج في منطقة التفكير الإباضي، وربما يفسر هذا بالخوف من ترك شيء قد يكون له أصل في بيان النبي وتفصيلاته مع أن منطقة الاعتقادات بقيت نظيفة إلى حد كبير، وتم رفض الأحاديث الآحادية المعارضة لظاهر القرآن الكريم، والتي من خلالها تسربت أفكار التشبيه لذات الله تعالى والإرجاء والتقديس للحاكم، وقبول الظلم على أساس أنه مقدر، وما إلى ذلك من الأمور التي ظلت مثار بحث فلسفي في الأمة الإسلامية.

كما يتميز المذهب الإباضي أيضا، بشيء من الاستقلالية في التفكير بعيدا عن الوصاية باسم السلف أو أهل البيت، ولهذا، أنتجت الإباضية في التاريخ ديمقراطية تصب في فهم مفهوم الشورى في اختيار الحاكم وشروطه، لكون الإباضية لا يشترطون القرشية ولا الهاشمية ولا العباسية ولا الحسينية، وإنما يصلح للقيادة والإمامة كل فرد موحد مسلم عالم سليم الأعضاء غير مستبد بالرأي، ويجوز عند الإباضية عزل الحاكم المستبد، وتسقط ولايته ويجوز الخروج عليه، إن لم يترتب على الخروج عليه فتنة وترجحت المصلحة.

يتميز المذهب الإباضي أيضا، بشيء من الاستقلالية في التفكير بعيدا عن الوصاية باسم السلف أو أهل البيت

***ما رصيد علماء الإباضية في التقارب المذهبي، وحضورهم في الهيئات والمجمعات الفقهية الدولية؟**

يسعى علماء الإباضية لتوحيد الأمة منذ القديم، ويحرص شيوخهم على الحضور في مؤتمرات التقريب، وكذا مجامع الفقه، حيث يساهمون فيها ببحوثهم، كما أنهم يقيمون ندوة الفقه الاسلامي سنويا وشيوخ الإباضية أعضاء في الروابط والمؤتمرات في العالم. فالإباضية لهم عضوية في رابطة العالم الإسلامي ومجمع الفقه الإسلامي والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ويحرص الإباضية على المشاركة في مؤتمرات التقريب بين المذاهب وغيرها من الهيئات، وهذا ديدنهم منذ زمن سحيق؛ فقد كان لنور الدين السالمي (ت ١٣٣٢هـ) دعوة للناس إلى ترك الألقاب المذهبية وحثهم على التسمي بالإسلام، لأنه أقرب الطرق لاجتماع المسلمين، كما كان للإباضية في المغرب العربي نفس التوجه؛ فالباروني (ت ١٣٥٩هـ) اقترح مع



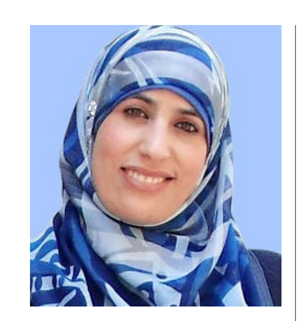
السالمي آليات اجتماع المسلمين تتضمن عدة أسئلة، منها: ما هي الأسباب الحقيقية للفرقة بين المسلمين؟ وهل بعض أسبابها تتعلق بالمذاهب أكثر من التعلق بذات الإسلام؟ وهل يمكن أن يجتمع المسلمون؟ وإن كان ذلك ممكنا، فأي البقاع يمكن أن تكون أرضية مناسبة لجمع المسلمين وإذكاء روح الأخوة الإسلامية بينهم؟ فأجابه الإمام السالمي على أسئلته، وبين له أنه موافق له أن من أسباب التفرق هو التعمق في مسألة المذهبيات، وأن أنسب مكان للاجتماع إن خلصت النوايا، وتوفرت الإرادة هو مكة المكرمة مهبط الوحي، وأقرب الطرق له أن يدعو الناس إلى ترك الألقاب المذهبية، ويحثهم على التسمي بالإسلام.

إن دعوتهما لم تكن وليدة ضغط خارجي، ولا نتيجة مبادرة آتية من خارج المجتمع الإباضي. فالعلامة المؤرخ سليمان باشا الباروني، أخلص أيما إخلاص لوحدة الأمة الإسلامية وأسلافه من الأئمة الرستميين الذين كان لهم الدور الفاعل في إيجاد منافذ ونوافذ للدولة الأموية في الأندلس إلى بلاد الشرق الإسلامي. وفي واقعة أخرى، عندما وقعت الحرب بين الملك عبد العزيز بن سعود والإمام يحيى إمام اليمن، ساء الباروني تنافس الصحف في نقل تلك الأخبار، واعتبر تلك الحرب حربا مشؤومة، وناشد صحف المسلمين أن تغير لهجتها من تلك الحرب، وأن تكون وسائط خير، لا وسائل صب الزيت على النار.


صدر حديثا


علي مبروك
الإمامة والسياسة
الخطاب التاريخي في علم العقائد
مؤمنون بلا حدود
المركز الثقافي العربي

ميادة أبو جابر:
دأب وعطاء وحلم لا ينتهي...



بقلم: منى شكري
إعلامية أردنية

على الرغم من تفوقها الأكاديمي في تخصص الجيولوجيا الذي درسته في الجامعة الأردنية، لتتخرج الأولى على دفعتها في البكالوريوس عام ١٩٨٨، وتسافر إلى أمريكا وتقضي ثلاث سنوات لدراسة ماجستير في جيولوجيا البيئة، إلا أن حياة الباحثة الأردنية ميادة أبو جابر العملية أخذت لاحقاً مساراً مختلفاً يستند إلى إيمانها بأهمية توظيف الشباب العربي، والدور الرائد الذي يمكن أن يلعبه القطاع الخاص في المساهمة بهذا النوع من المبادرات، لتغدو واحدة من أهم الباحثات والرائدات الاجتماعيات في منطقتها في مجال التمكين الاقتصادي للشباب.

أدركت ميادة، المولودة في الباكستان عام ١٩٦٧، لأم باكستانية من البشتون، وهي معلمة لغة إنجليزية، ووالد أردني يعمل مهندساً مدنياً، وجود «كوتا مخفية» حقيقية في كل المؤسسات المحلية فيما يتعلق تحديداً بتمكين المرأة اقتصادياً من جهة، وفي تكبيل الإبداع والمبدعين ودعم الشباب من جهة ثانية، وهي سمة موجودة في المجتمع العربي عموماً إذ لا يشجع، وفق قولها، على النجاحات، ومن هنا حاولت الباحثة أن تسهم في تغيير هذا الواقع بخلق فرص مواتية للإبداع، آخذة على عاتقها لعب دور في تطوير مجتمعها، وخاصة تمكين المرأة اقتصادياً.

ميادة والتنمية الاجتماعية

لم تستسلم ميادة لإغراءات فرص العمل التي عُرضت عليها في الخارج، بل أصرت أن تتواجد في وطنها الأردن، لتعمل فيه وتزود المجتمع بخبراتها وتسهم في التغيير الإيجابي الذي تؤمن أنه واجب الجميع كلٌّ في مجاله. ففي عام ١٩٩٤ قررت أن تذهب إلى جذر المشكلة التنموية الاجتماعية، فعملت معلمة في القطاع الخاص حتى عام ٢٠٠٠، لتتجه بعدها إلى تأسيس مشروعها الذي طالما حلمت به، وهو تأسيس شركة خاصة بها تعنى بالتغيير من خلال إعداد مناهج مدرسية ترق بعقول الطلبة.

مضى على ميادة في مجال التنمية المجتمعية ما يزيد على خمسة عشر عاماً، وعرفت بكونها رائدة اجتماعية في تنظيم العديد من المبادرات الناجحة، إذ كان لها دور أساسي في إنشاء اثنتين من المنظمات غير الحكومية الناجحة في الأردن، حيث كانت المدير التنفيذي المؤسس لكل من الجمعية الملكية للتوعية الصحية عام ٢٠٠٤ ومؤسسة التعليم لأجل التوظيف الأردنية عام ٢٠٠٦.

ونتيجة لإلمامها بالمفاهيم التربوية، تم تعيين ميادة كمستشارة في مكتب الملكة رانيا العبدالله في عام ٢٠٠٥ لتعد استراتيجية وطنية لتدريب المعلمين، حيث اقترحت تأسيس مركز الملكة رانيا لتدريب المعلمين والقائم بالوقت الحالي.

عملت بعد ذلك بمشاريع تربوية ممولة من وكالة الإنماء الأمريكية، والتي تعنى بتأسيس مبادرة «من السوق إلى العمل» في وزارة التربية والتعليم.

وهذا كان الحافز لها لأن تصبح المدير المؤسس لمؤسسة التعليم لأجل التوظيف الأردنية. ومن خلال عملها في مجال تدريب وتوظيف الشباب الأردني، استطاعت بتجربتها العملية في المناطق النائية في المملكة، تأهيل ما يقارب ٤ آلاف من الذكور والإناث في محافظات نائية وتوفير فرص العمل لهم. وحققت الباحثة هذه النتائج من خلال إطلاق الفكرة الريادية والمبنية على برامج التوظيف النابع من الطلب، وذلك بربط البرامج التدريبية بحاجات سوق العمل وحصول التزام مسبق من القطاع الخاص للتوظيف.

ميادة والسعي لتأهيل الشباب

إن عمل الباحثة، سيما في محافظتي المفرق ومعان، كان مؤثراً جداً، حيث عملت على استقطاب الشباب والشابات الذين لم يحالفهم الحظ في الثانوية العامة، وفقدوا الأمل في الحصول على فرصة عمل، فزرعت فيهم الإرادة والتحدي بتأهيلهم للحصول على وظائف؛ الشابات في المصانع الإنتاجية في المفرق، أما الشباب، ففي شركة الأوسط للمقاولات في معان.



لم تستسلم ميادة لإغراءات فرص العمل التي عُرضت عليها في الخارج، بل أصرت أن تتواجد في وطنها الأردن، لتعمل فيه وتزود المجتمع بخبراتها وتسهم في التغيير الإيجابي

ووصفت ميادة، التي قضت معظم طفولتها مع العائلة بالسعودية حتى السادسة عشرة من عمرها لتستقر بعدها في الأردن، التجربة بـ «الصعبة» حيث تطلب الأمر إشراك المجتمع والعائلات في تغيير المعتقدات بمدى ملاءمة الوظيفة وأهمية العمل للشباب والشابات أياً كان نوعه.

وكانت ميادة من أوائل من بدأ هذه الفكرة الريادية عام ٢٠٠٦، حيث استطاعت عقد شراكات مع أكثر من ١٢٠ شركة وتأمين التمويل بأكثر من ٣ ملايين دولار من العديد من الجهات المانحة مثل: الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية USAID، والاتحاد الأوروبي، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والقطاعات الخاصة الأخرى.

دُعيت الباحثة في عام ٢٠١١ للانضمام إلى جلسة في مبادرة «كلينتون» العالمية التي أدارها الرئيس الأمريكي الأسبق بيل كلينتون، وقامت الملكة رانيا العبدالله بافتتاح الجلسة التي حملت عنوان «أصوات التغيير في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا». وفي عام ٢٠١٢، تم اختيار المؤسسة التي تديرها كواحدةً من بين ١٥ مبادرة ريادية في العالم للإبداع في مجال التعليم والتوظيف، وتم تكريمها في مؤتمر WISE في قطر-الدوحة. وفي عام ٢٠١٤، تم عرض برامج التدريب والتوظيف التي تقوم بها ميادة على برنامج CNN في العرض الخاص لجون دفتيريوس JOHN DEFTERIOUS ببرنامج يدعى Jordan Youth Unemployment Problem، وتم تصوير برنامج تأهيل نساء المفرق لدخول سوق العمل في مصنع لإنتاج النسيج.

ميادة وعالم الحروف

أما في الأردن، وبعد النجاح الذي أحرزته في هذا المجال، عينت في عام ٢٠١٣ للعمل في إدارة مجلس مؤسسة التدريب المهني في المملكة للتأثير على السياسات نحو نهج يقوم بربط التدريب لتلبية احتياجات سوق العمل.

ميادة - التي تتقن إلى جانب العربية والإنجليزية البشتو والأردو - انتهجت خطاً مختلفاً، فبدافع إيمانها بدور التعليم في تغيير الاتجاهات وتشكيل السلوكيات، وأهمية المبادرات المبنية على دراسات وأدلة واضحة، أنشأت شركتها الخاصة «عالم الحروف» عام ٢٠٠٦ بالتزامن مع نشاطاتها في تنمية المجتمع المدني، والتي من خلاله تجري

البحوث التربوية والاجتماعية، وتقييم الأثر وإعداد استراتيجيات لتغيير السياسات.

اسم الشركة يرمز إلى العودة إلى الأساسيات، عندما يتعلق الأمر بالقيام بأي نوع من المبادرات، بأن تكون هذه السياسات والمبادرات مبنية على أدلة ودراسات واضحة، على ذلك فإن الطريقة الوحيدة التي نستطيع أن نعرف بوضوح إلى أين نتجه، هو أن نفهم حقاً أين نحن وما هي الطرائق المختلفة التي تؤدي إلى التغيير المرجو.

وتقوم «عالم الحروف» بالبحث وتطوير الموارد التعليمية، وعملت الشركة أيضاً على تطوير المناهج المبتكرة في اللغة العربية التي تعزز الشعور بالانتماء لدى الشباب العربي، وإكسابهم الشعور بالفخر بلغتهم وثقافتهم، وبالتالي، الحد من هجرة العقول وضمان الشباب المؤهلين لبناء بلدهم واقتصادهم.

أجرت ميادة من خلال شركتها عدة بحوث منها ما تم نشره في منشورات الأمم المتحدة، ويتطرق لإدخال المفاهيم المائية في المناهج المدرسية كما قامت بإعداد عدة دراسات لمنظمة الإنماء الأمريكية USAID لتقييم المعرفة والسلوكيات والاتجاهات لدى الشباب في كل من المنهج الرسمي وغير الرسمي فيما يتعلق بالحفاظ على البيئة.

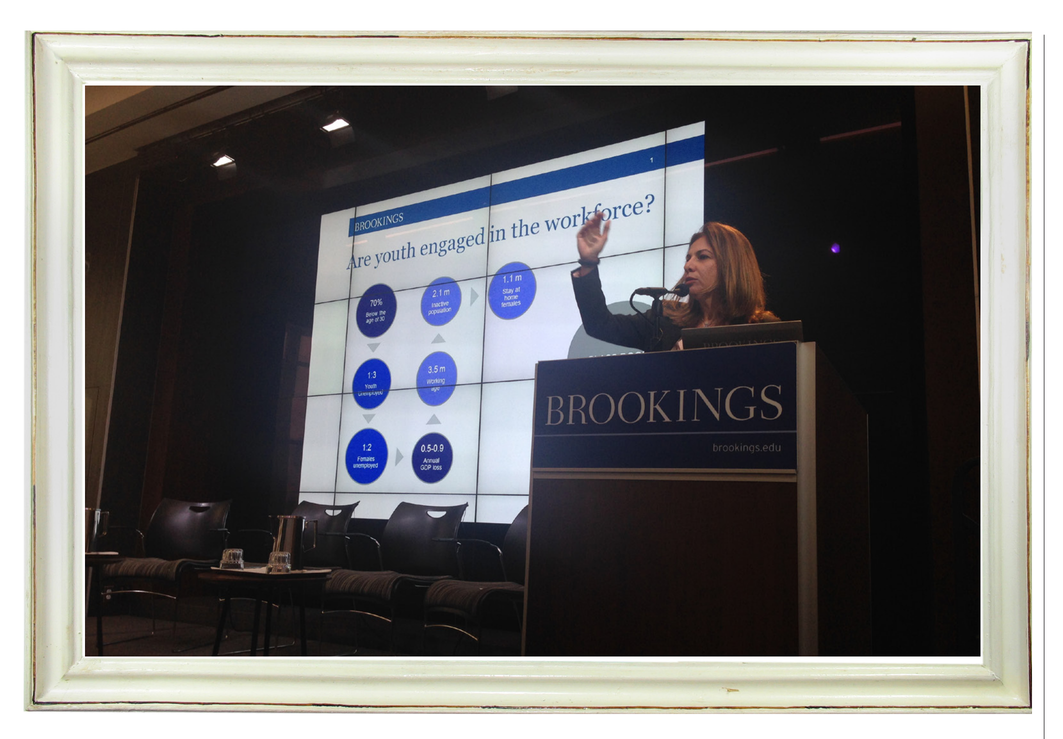
ومن خلال «عالم الحروف» أعدت ميادة العديد من الكتب المدرسية لمدارس خاصة، مثل كتب التاريخ في بلاد الشام من الصف السادس وحتى العاشر. وأعدت مادة التعليم وأخلاقيات البيئة.

ميادة والتحدي المستمر

ما أنجزته الباحثة كان ردة فعل على معيقات واجهتها هي نفسها في العمل؛ فبعد إنهائها الماجستير من جامعة ديوك «Duke University» عادت ميادة من الولايات المتحدة إلى الأردن في عام ١٩٩١، لتعمل في سلطة المصادر الطبيعية كباحثة في مختبرات التنقيب عن البترول لدراسة خزان حقل الريشة الغازي في الأردن، وبعد ستة أشهر من عملها، حيث أعدت من خلالها دراسة متميزة للخزان الجوفي في حقل الريشة، واجهت مضايقات «جندرية» عديدة من زملائها الرجال في العمل، إذ كان في كثير من الأحيان يتم تذكيرها بأنها امرأة، ويجب عليها البقاء في المنزل، لأن

> لإيمانها بدور التعليم في تغيير الاتجاهات وتشكيل السلوكيات، أنشأت شركتها الخاصة «عالم الحروف» عام ٢٠٠٦ بالتزامن مع نشاطاتها في تنمية المجتمع المدني





لا تخفي أن الدعم من الرجال مهمّ لترتقي المرأة بنفسها وبعملها مهما كان، وخصوصاً الرجال المحيطين بها

هذه الوظيفة غير مناسبة للمرأة، وأنها تأخذ مكان وظيفة رجل ما!

الوضع «المحبط» الذي عاشته ميادة في سلطة المصادر، جعلها تنتقل لفترة وجيزة إلى وزارة المياه والري علّ الوضع يكون مختلفاً، إلا أن بيئة العمل كانت مماثلة يهيمن عليها حس ذكوري طاغ، وفق وصفها، إلا أن هذه الصعوبات التي واجهتها كامرأة كان لها دور حاسم في المسار الذي اختطته في مجال التنمية المجتمعية لاحقاً.

توصلت ميادة إلى أن التحرر الاقتصادي للمرأة لا يمكن أن يتحقق، إلا إذا لوحظ أن الإجراءات المطلوبة مرغوبة ومشروعة من قبل أرباب العمل، والمجتمعات المحلية، والعائلات على حد سواء. عندها فقط، يمكننا أن نتوقع من النساء الانتقال بسلاسة من الدراسة إلى سوق العمل، وأن القيود الثقافية العميقة، وخاصة في مجال التعليم، تحتاج إلى أن تدرس عن كثب. فطوال المرحلة المدرسية تتعرض الفتيات إلى رسائل تركز على المهارات المنزلية دون أن تهيئها للعمل، بل تعدها للزواج عوضاً عن مهارات التوظيف، في حين أن الذكور يناط بهم وحدهم وفق هذه المناهج تحمل الأعباء الاقتصادية للأسرة.

وتتسرب هذه الرسائل إلى عقول الطلبة مُشكّلة الصورة الرائجة لأدوار الجنسين في الإنتاجية، وتؤثر على الرغبة الاجتماعية للرجال والنساء على قبول هذه الأدوار. ومن هنا ترى الباحثة أن التغيير الثقافي بهذه النظرة يبدأ في المدرسة؛ حيث تتشكل القيم والأيديولوجيات في وقت مبكر، وتعتقد أن الطريقة الوحيدة لإشراك النساء في وظائف ذات معنى هو خلق تغيير للعقلية فيما يتعلق بدور المرأة كداعم اقتصادي.

ميادة والسعي لتمكين المرأة

وعلى الرغم مما واجهته ميادة، فإنها لا تخفي أن الدعم من الرجال مهمّ لترتقي المرأة بنفسها وبعملها مهما كان، وخصوصاً الرجال المحيطين بها، فزوجها ووالدها وأخوها وأولادها، كما تقول، ساندوها ودعموها لتنتقل من نجاح إلى آخر، وإذا كان الرجل في ميدان العمل يعادي المرأة، وفق رأيها، إلا أنها ترى أيضاً أن النساء كثيراً ما يُعقن تقدم بعضهن، بل يعطلن نجاح الأخريات، لكنها أيضاً وجدت نماذج نسائية كثيرة تدعم المرأة، مثل ليلى شرف وميساء البطاينة وهيفاء النجار وغيرهن.

بعد كل هذه الخبرة الطويلة، ترى ميادة أن المرأة ما تزال تحاول أن «تستمد القوة» للمشاركة إلى جانب الرجل في القوى العاملة الأردنية، ولكن دون نجاح يذكر. فالأردن يحتل مرتبة عالمية متدنية، عندما يتعلق الأمر بمعدل مشاركة الإناث في القوى العاملة، الذي يقف عند مستوى ١٢٪ فقط!

وانطلاقاً من هذا الواقع، قررت الباحثة أن تسلك طريقاً مختلفاً باتجاه بدء مبادرات، لتمكين المرأة من سوق العمل مبنية على دلائل وأبحاث، تدرس بعمق جذور المشكلة لـ «تحطيم الأبواب الزجاجية»، في إشارة إلى الإناث الراغبات في العمل لكنهن غير قادرات على مغادرة منازلهن، فقررت القيام بدراسة للنظام التعليمي لفهم الأيديولوجيات والرسائل المتعلقة بالاقتصاد النسوي. من خلال بحث استمر خمسة أشهر، وعرضت النتائج التي توصلت إليها في جلسة أطلقتها السيدة الأولى في الولايات المتحدة ميشيل أوباما في معهد بروكينغز؛ حيث اختيرت أبو جابر كباحث عالمي في عام ٢٠١٤ على جهودها في هذا المضمار. وتم تعيينها، من المعهد للقيام ببحث مكثف في منطقة الشرق الأوسط.

الباحثة المجدة التي تنتقل من مبادرة إلى أخرى بهمة ونشاط، لم تتفوق بالدراسة فحسب، بل كانت بطلة المملكة في التنس الأرضي من ١٩٨٥- ١٩٨٩، تزوجت في عام ١٩٩٢ من ماهر التل، وهو مثلها لاعب تنس، ولها ثلاثة أولاد ذكور، وتبدو الرياضة حاضرة في عائلتها، فابنها الكبير فيصل الذي سافر إلى أمريكا مؤخراً لإكمال دراسته في الهندسة الصناعية، هو لاعب تنس في منتخب المملكة. كما أن ابنيها الآخرين، يمارسان أيضاً رياضة التنس وكرة الطائرة والركوب على الدراجات.

تعتقد ميادة أبو جابر أن مسيرة الأردن نحو الاقتصاد النسوي ماتزال في بداية الطريق، وأنها تتطلب مزيداً من الثبات والمقاومة والتصميم. وفي خضم هذا الحلم تظل ماضية في مشروعها «عالم الحروف» الذي أنشأته بأيد أردنية تطمح أن تعمم مناهج مراعية للنوع «الجندر» ودور المرأة في الاقتصاد النسوي، بدءاً بالطفولة المبكرة التي تشتغل عليها باللغة العربية بين الأطفال والناشئة، على غرار الكتب الأجنبية بجودتها وكسر احتكار وزارة التربية لإعداد المناهج أسوة بالدول المتقدمة، بأن يترك هذا المجال للشركات الخاصة لتتنافس في رفع جودة الكتب شكلاً ومحتوى، وهو ما سيصب كما ترى في مصلحة الطلبة والمجتمع.




أما زال
للفن دور
في تغيير
العقول
والشعوب
والواقع؟



إعداد: عيسى جابلي
إعلامي تونسي

يَبدو الفن لأول وهلة الأكثر تأثيرا في الشعوب وواقعها وثقافاتها وحضاراتها بمفاعيله السحرية في العقول شحذاً وتربية، وفي النفوس تهذيباً، وفي الواقع جمالا وبهاء. غير أن هذا لا يمنع من التساؤل حول مدى استمرارية هذه الفاعلية في زمننا الراهن في ظل تبدل العادات ودخول معطيات جديدة، على رأسها التقنية التي غزتنا غزواً عجيبا كما غزت الآلة إلى زمن قريب، واقعنا، فصرنا تتحرك كما تتحرك ونحس كما «تحسّ».

ثم إن هذا الدمار المحيط بنا من كل جانب وروائح الشواء البشري التي تغزو أنوفنا وآهات الظلم وصيحات الفزع التي تصم آذاننا تجعل دور الفن موضع سؤال: هل ما زال الفن يذكر في تغيير العقول والشعوب والواقع؟ أم إنه صار ترفاً يمارس في الهامش، في الظلّ، في الزوايا، لا دور له ولا تأثير؟

من هذا المنطلق توجهت مجلة «ذوات» بسؤال العدد إلى مثقفين وكتاب وباحثين عرب في مجالات مختلفة لمعرفة آرائهم في المسألة.

روح تنفخ في وجه العدم..



شدد الباحث الجزائري في علم اجتماع التربية، الدكتور شرف الدين شكري على أهمية الثقافة عموماً، مؤكّداً أن «كل المجتمعات، تعيش الثقافة بمنظورها الخاص الذي يعكس علاقتها مع الطبيعة. فالمجتمعات البدائية التي أُخضعت للدراسات الأنثروبولوجية، أظهرت بأنها مجتمعات تعيش ثقافتها الخاصّة، وفق منهاج جدّ متميز يفرز نوعاً من البُنى الفوقية الثابتة التي يبدو الخروج عنها مستحيلاً، مما يجعل البنى التحتية محكومة بالتشابه والمماطلة في التغيير، الذي يتطلب الكثير من الأجيال المتعاقبة لكي يحدث ولو جزئياً».

واستنتج أنّ «الثقافة فعل تراكمي»، خلافاً للفن الذي يرى أنه «فعل انتقائي»، مستدلاً على ذلك بما توصلت إليه «الدّراسات الحديثة التي أماطت الغطاء عن الكثير من النتاج الفني الذي كان موجوداً في المجتمعات القديمة، أشارت إلى أن الأعمال الفنية تلك، لم يكن ليُكتَب لها صفة إنعاتها بأنها كذلك - أي فنية - لو لم تكن متمايزة عن غيرها من النتاج الثقافي الذي عاصرته».

> الثقافة الفنية من شأنها أن تمنحنا تلك الروح الطيبة الجميلة التي تكلم عنها «نيتشه»، والتي تُنفخُ في وجه العدم، وتخلق المعنى المتجدد لاستمرار الوجود بلا تكرار ممل

ورأى أن «هذه «الفنيّة»، كانت تقيم علاقتها مع المحيط الذي يحضنها بشكل جديد لم يسبق له مثيل من قبل، وكانت تمارِس ذلك في أحايين كثيرة منبثقة من إفرازات اللاوعي، ولم تكن مشغولة بالإبداع الواعي، وكانت اللذة وحدها وراء ذلك الاختراع. ومع مرور الزمن تتحول اللذة إلى هواية يتم صقلها شيئاً فشيئاً على محك التجربة. وهنا يبتدئ الوحي في الاشتعال. وتبتدئ مسؤولية الفكرة - الجميلة - تسعى نحو لذة أسمى، وأكثر عبرة وشمولية، وذات رسالة ما قد تعكس القهر الاجتماعي أو الهواجس الشّخصية».

أما من الناحية التاريخية؛ فـ«حتى نهاية القرن السادس عشر، ظل الفعل الفني المتميز محاصَراً في أوروبا من قِبل بنية ذهنية متشددة تريد أن تعكس العالم كما تشاءُ مصالحها، وفق خطاب لاهوتي يدور حول نفسه ويرفض الخروج عنها - التشبيه أو الإدماج - ومع دخول أوروبا مرحلة حضارية، شكلت طفرة في الجانب «المادي» للثقافة بانبثاق الثورة الصناعية في إنجلترا عند نهاية القرن الثامن عشر، وتواجد المدن الصناعية الكبرى المحاذية لكبريات المدن الأوروبية الأخرى، وتنقُّل الأشخاص بحثاً عن عيش أفضل، وتعدُّد العلاقات الاجتماعية التي أنشأَتْ بالموازاة من تلك المدن، مدناً فقيرة شديدة العوز والحاجة، انبثقت معارف عدة حاولت الرّبط بين الإنسان وتطور الحالة الصناعية. وهذا ما جعل الإنسان في القرن التاسع عشر يستأثر باهتمام جميع العلوم بعد أن تخطىّ «سيطرة» الخطاب الميتافيزيقي، ثم الخطاب اللاهوتي، ودخل مرحلة الخطاب العلمي، وأصبح محكوماً في إنتاجه الفكري برابط خاص في علاقته مع المحيط الذي يزوِّدُه بدوره بأشياء تساعده على ذلك: كحرية التعبير وحرية الاختراع وحرية التفكير في جو تنويري، لا بد من أجل هضم الإنتاج الثقافي وإعادة إنتاجه في شكل جديد؛ أي في شكل ثقافة فنية ومُعقلنة، من شأنها أن تمنحنا تلك الروح الطيبة الجميلة التي تكلم عنها «نيتشه»، والتي تُنفخُ في وجه العدم، وتخلق المعنى المتجدد لاستمرار الوجود بلا تكرار مملّ».



بالخبز وحده؟!



أما الروائي السوري هيثم حسين، فتساءل إنكارياً «هل يمكن للإنسان أن يحيا بالخبز وحده..؟»، ليجيب: «إن صيغ العيش تختلف، والنظرة إلى الحياة والوجود تختلف كذلك تبعاً للبناء المنشود، والمساعي التي تصبّ في طريقه، والتي تجاهد لترقية الإنسان من حالة إلى أخرى، كي يكون لائقاً بالحياة التي تحتاج منه تكريس طاقاته كلّها ليحظى بلذائذها. واللذائذ هنا لا تقتصر على الغرائز والشهوات، أو الحاجات الأساسيّة في المأكل والمشرب، بل تتعدّى ذلك التصوّر إلى حالات أسمى، تشكّل فيها الفنون والآداب الأساس الحقيقيّ».

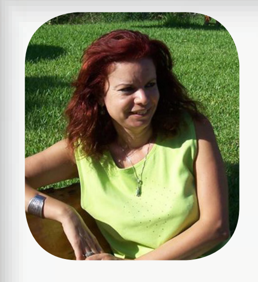
وذكر أن هذه المقاصد من الفن مذكورة عند السابقين الذين تحدثوا «عن لذّة تلقّي الفنون والتعاطي معها، وكيف أنّها تشكّل عصب الحياة الروحية للإنسان، وتمارس دوراً تطهيريّاً في داخله، فيتخفّف من النظرة تقرّبه من ذاته ومحيطه، الاتّهامية للآخر، ويكتشف تقاطعات كثيرة معه، يدخل في حوار تاريخيّ ومستقبليّ معه عبر الفنون والآداب، يتعرّف إليه وإلى تفاصيل حياته، يشاركه أفكاره وأحلامه وتصوّراته، يبدّد جهله به».

الفنّ صاحب دور تنويريّ وتأثير واقعيّ ومستقبليّ مديد، لذلك فلا مناصّ من الاعتماد عليه كوسيلة بناء راقية، وطريق للحضارة لا يضلّ ولا يتيه

لهذه الأسباب، يرى حسين أن «الفنّ يظلّ صاحب دور تنويريّ وتأثير واقعيّ ومستقبليّ مديد، لذلك فلا مناصّ من الاعتماد عليه كوسيلة بناء راقية، وطريق للحضارة لا يضلّ ولا يتيه».

أما «مَن لا يؤمن بدور الفنّ والأدب في بناء الإنسان الواعي بذاته وتاريخه وراهنه ومستقبله»، فإنه في تقديره، «يفسح مجالاً للوحش الرابض في دواخل الإنسان كي يتضخّم ويتجبّر ويتجسّد، ليبحث عن سبل عنيفة لإرواء نزعاته الوحشيّة، ذلك أنّ في داخل كلّ منّا عوالم متصارعة، وحده الفنّ يمهّد الطريق نحو ذاتنا الإنسانيّة المسالمة الهادئة المتّزنة، وهو بذلك حجر الأساس في أيّ بناء منشود».

إنما الأمم الفنون..



أما الكاتبة التونسية حياة الرايس فقد حلا لها أن تغير بيت الشاعر أحمد شوقي المعروف عن الأخلاق ليصبح:

«إنما الأمم الفنون ما بقيت فإن هم ذهبت فنونهم ذهبوا»

معللة ذلك بـ»أن الفن هو مقياس درجة رقي الأمم لأن الأمم تعرف بفنونها، بل تذهب أمم وتندثر، وتبقى فنونها آثاراً تدل عليها. والثقافة عموماً هي كل ما يبقى بعد أن يذهب كل شيء، والمثل التونسي عندنا يقول: «ما يبقى في الوادي إلا حجره»، بمعنى الثقل الذي لا تجرفه المياه والتيارات والأهواء».

وتضيف الرايس: «ما زلت أعتقد أن الفن هو الخلاص، وهو حبل النجاة الذي يجب أن تتشبث به لمقاومة العنف والدمار والإرهاب، لذلك على كل البلدان التي تريد أن تقاوم الإرهاب أن تؤمن بالثقافة أولاً، ودورها في تهذيب الشعوب ثانياً، وأن تضع استراتيجية لتربية نشئها على الفنون والآداب منذ الصغر منذ الحضانة، وأن تواكب الفنون كل مراحل التعليم من مسرح وسينما وموسيقى وشعر ورسم وغناء»...

ورأت الرايس أن المؤسسة السياسية أيضاً معنية بهذا وذلك بـ»أن تراهن على الثقافة والمثقفين، لا أن تجعل الثقافة آخر اهتماماتها، لأن الإرهاب يدخل من الفجوة التي أهملها الإنسان في شخصيته، ولم يحصنها، ولم يملأها بالفنون والثقافة والفكر المستنير، ومن هنا يدخل الإرهاب».

> الفن هو الخلاص، لأنه يعطي للفرد سموه ويرفعه درجات تقاس بها حضارات الأمم

كما أن للمجتمع المدني في نظرها دوراً كبيراً في نشر الفن والثقافة، وترى أن من واجبه «أن يقوم بدوره في تأطير الشباب، وتكوينهم، وملء فراغهم، وأن تؤمن الدولة إيماناً عميقاً بأهمية الفن والمسرح والسينما والموسيقى ودورها الثقافي والتنويري بدعم المؤسسات والفعاليات الفنية، والمبادرات الثقافية الهادفة، والمشاريع المثمرة، ومنابر الفكر والإبداع، لما تمثله من إضافة إبداعية، وركيزة أساسية لتنمية الفرد والمجتمع، وأن تعطي أولوية لخارطة المشاريع التنموية الثقافية، التي تعد أحد روافد التنمية الشاملة، من خلال نشر المسارح بجميع المحافظات مثلاً، من أجل إبراز صورة المشهد الثقافي، وأن تشجع على صناعة السينما، وأن تدخل الثقافة والفنون عموماً ضمن عجلة التنمية، وأن يكف رأس المال عن أن يكون جباناً أمام المشاريع الثقافية والفنية، وأن يغامر بإعطاء قروض ثقافية من أجل مشاريع ثقافية. بمعنى أن يساهم رأس المال الخاص مع القطاع العام في دعم الفنون بالاستثمار فيها، لأنها هي التي ستضمن له مناخاً اجتماعياً سليماً لحماية مصالحه».

وختمت بالقول إن «الفن هو الخلاص، لأنه يعطي للفرد سموه ويرفعه درجات تقاس بها حضارات الأمم».



البحث عن المعنى الغائب

من جهته، رأى الباحث المغربي عبد العالي المتقي أن الفن «يستمد قوته من قدرته على التأثير في الوجدان الجمالي للمجتمعات، إنه يحملهم على البحث عن المعاني السامية، عن البحث عن المعنى الغائب، إنه يمثل كل أشواقهم لمعاني جديدة للحياة، أشواق تتدثر بالجمال لتسمو أكثر إلى معارج جديدة في فهم الحياة وعيشها. الفن يعطي للحياة معنى حين تغتالنا التفاصيل اليومية بماديتها، إنه بوابة لرؤية أخرى، لمعنى آخر، لإمكانية أخرى في الفهم».

والفن أبعد من ذلك يساهم في التقريب بين الشعوب: «فالفن يفتح للمجتمعات إمكانية أخرى لترسيخ العيش المشترك، فتصير القيم الجمالية عنصراً مشتركاً يجمعنا إن اختلفنا عن باقي القيم، فهو يمد شرايين المجتمعات بمعاني الائتلاف والاندماج والانسجام. كما أنه يحملها للتعبير عن أشواقها وآهاتها وآمالها وآلامها» على حد تعبيره.

الفن يؤثر ويتأثر ضمن جدلية خلق وإبداع، تتشكل فيها عوالم جديدة تتعالى وتتسامى عن الواقع، لتعيد تشكيله من جديد

وتابع: «الفن يؤثر ويتأثر ضمن جدلية خلق وإبداع، تتشكل فيها عوالم جديدة تتعالى وتتسامى عن الواقع، لتعيد تشكيله من جديد، من خلال فهم ووعي مختلف يتيح إمكانية الخروج عن المألوف والمعتاد. إنه يفتح إمكانية للمجتمعات أن تحقق أحلامها من خلال الإبداع كصيرورة تمتد في الزمان والمكان، وأن تعي ذاتها بصورة جمالية تتجاوز فيها أسر الهويات النمطية والضيقة».

لغة إنسانية عالمية للتواصل



ورأت الباحثة الأردنية سوزان دبابنة أن «الفن هو روح الحياة، ونبض المجتمعات، فكيف لحياة أن تكون بلا فن أو روح؟ الفن هو حالة رقي إنسانية، إنه لغة إنسانية عالمية نعبر فيها عن ذواتنا وبها نتواصل. الفن يعمل على التوازُن بين المَظاهر الروحيّة للإنسان مَع الجوانب الماديّة، فعندما يقوم الرسّام برَسمِ لوحَةٍ فَنيّة، فَهُوَ يحاول إيصال مَشاعِرهُ مِن خلال الرسم إلى العالم باستخدامِ أدوات رسم تجعل مِن هذِهِ اللوحة ذات قِيمَةٍ مَادِيّة. فالفن دائماً يرتبط بالإبداعِ والعبقريّة، يشبعُ الرّغباتِ الرُوحِيّة مِثلَ سماعِ الموسيقى، وكتابة الشعر، والعزف، لأنّ كُل إنسانَ لَديهِ ألم صامِت في داخله ولا يَجِب أن يبقَى طويلاً، وهو وسيلة مِن وسائِل إخراجِ هذا الألم على شَكلِ فَن. والإدهاش الفني يجعل الروح تعزف موسيقاها طرباً بالإدهاش».

وأوضحت دبابنة أن الفن مقياس تطور الشعوب، لأن «أكثر المجتمعات تطوراً هي الأكثر اهتماماً بجوانب الفن» على حد تعبيرها، ذلك أن «الفن خيال، ومِن خِلالِ الخَيال تستطيع المجتمعات أن تَبنِي الحياة التي تريدها، فالخيالُ والعمل هما أساسُ الفَن والحياةِ بأكمَلِها».

الفن يهذب الروح ويغرز القيم الجمالية والأخلاقية في النفس البشرية، لتضع الإنسان على الطريق القويم

وذهبت أكثر من ذلك إلى البعد النفسي قائلة: «الفن يهذب الروح ويغرز القيم الجمالية والأخلاقية في النفس البشرية، لتضع الإنسان على الطريق القويم، والقيم والأخلاق، وتبعدنا عن الأنانية والفردية، لنركز على العمل الجماعي، والتطلع دائماً إلى التطور في جميع العلوم والفنون، ولنكون سباقين، لأننا أصحاب حضارة عظيمة، ونحن قادرون على ذلك بالعمل الصادق والدؤوب، لذلك علينا أن نبحث وأن نبتكر آليات جديدة وبفكر متطور دائماً لكي يساعدنا على بناء غد أفضل».

طبعاً.. وبكل تأكيد!



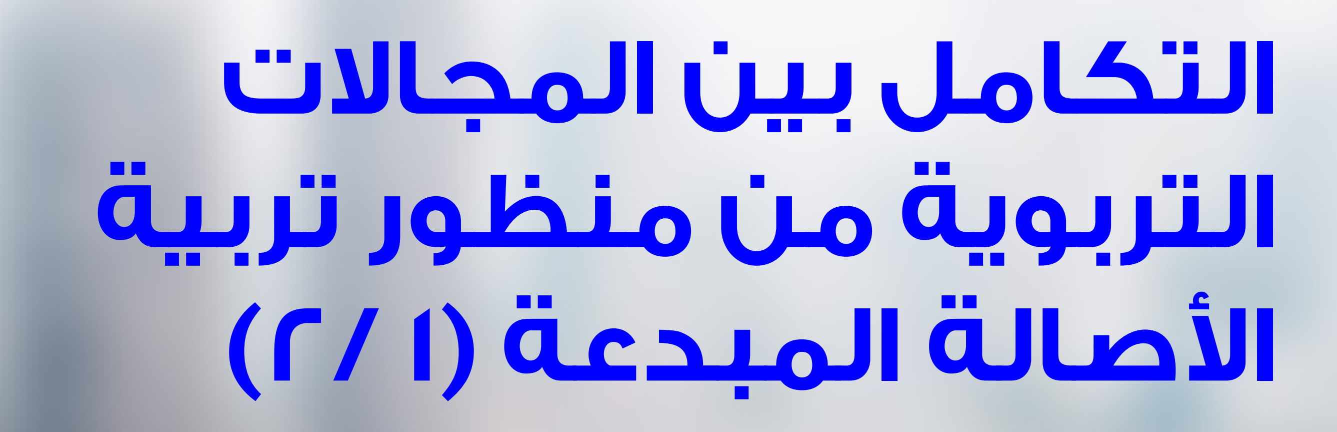
أما الباحث المغربي وأستاذ الفلسفة الدكتور محمد أبطوي، فقد حسم الأمر منذ البدء قائلاً: «طبعاً وبكل تأكيد!! تلعب الفنون دوراً مؤثراً في تربية الذوق وشحذ الروح بالجمال، وينبغي أن يحرص كل الناس على امتلاك لمسة فنية وشغف ببعض الأنواع الفنية، مثل الموسيقى والسينما والتصوير بمختلف أنواعه. يعبّر الفن بطريقته الخاصة عن أعلى درجات وعي الإنسان بذاته وبمصيره، فيتخطى الصور النمطية والمألوفة ويجدد رؤيتنا للعالم ويرفع وعينا بالوجود. فالخلق الفني لا يعني الفنان لوحده أو دارسي الفنون فقط بل كل الناس، لأن العمل الفني يحمل واقعهم ومصيرهم في ثناياه».

ورأى أن الفن قديماً كان «حكراً على مجموعات مغلقة، يضع الفنان إبداعه الخلّاق في خدمتها، واليوم صار متاحاً لمن أراد، بفضل انتشار وسائل الاتصال، وبفضل تحول مجتمعاتنا إلى مجتمعات فُرجة والتسلية. ولنتأمل في الفني في المجتمعات هذا الابتكار «قوة ناعمة» تحتل الأفئدة والقلوب».

تكثر فيها أوقات الترفيه الحضور الكبير للإبداع المتقدمة، حتى صار

لا يعني الخلق الفني الفنان لوحده أو دارسي الفنون فقط، بل كل الناس، لأن العمل الفني يحمل واقعهم ومصيرهم في ثناياه

وأضاف: «في هذا السياق أتفاءل كثيراً بالحضور القوي للفنون بمختلف أشكالها في مجتمعاتنا العربية، بتنوع وحيوية يثيران الإعجاب، وأسجّل التفاف الجمهور حولها واستمتاعه بها. أتمنى أن لا تعرف هذه الفورة الفنية تراجعاً أو انتكاسة بفعل دعوة نكوصية تسري بيننا، وتعني في العمق بطاقة الخروج من التاريخ والتقوقع حول ذات متوهَّمة ومنفصلة عن العالم. فلتنبثق ألف زهرة ولنفتح المجال للخلق والإبداع الفني والثقافي وليعبّر فنانونا عن هويتهم بالفن والإبداع، وليُغنوا فنونَ عالمنا المعاصر وثقافته بما تحمِله الهوية العربية من عناصر الثراء والتميّز التي نفخر بها».



التكامل بين المجالات التربوية من منظور تربية الأصالة المبدعة (١ / ٢)

بقلم: د. مصدق الجليدي

أستاذ وباحث أكاديمي

بالجامعة التونسية

في المنظور التربوي الأصيل المندرج في سياق ثقافتنا الإسلامية، تكون التربية النظامية وكل مجالاتها وموادها المدرسية في خدمة غاية كبرى، تتعلق بمنزلة الإنسان ووظيفته في هذا الكون. والمنزلة التي تبوّأها الإنسان كما حددها له القرآن الكريم هي عين وظيفته الكونية ألا وهي الاستخلاف في الأرض. بناء عليه يطرح على كل منظومة تربوية أصيلة سؤال الكيفية التي تؤهل الفرد للاضطلاع بهذه الوظيفة الكبرى. وما تطرحه هذه الورقة العلمية على نفسها هو الإجابة على هذا السؤال من مدخل مهم يمثل أحد العناصر الأساسية للمنهاج التربوي، وهو مدخل المجالات التربوية، التي سننظر في كيفية ترابطها وتكاملها من منظور تربوي أصيل لخدمة الوظيفة الإبداعية الاستخلافية للإنسان، منطلقين من طرح تصور مبدع أصيل لهذه المجالات التربوية يمكّن بكل سلاسة من استخراج عناصر وأوجه التكامل والترابط بينها، مستأنسين في ذلك خاصة بالفلسفة القرآنية، وببعض نماذج الفكر التربوي الأصيل المبدع في مجال بناء الإنسان، والتدرج به نحو مراقي الكمال التي هو خليق بها في حدود طبيعته البشرية.

تمهيد:

لا خلاف بين الباحثين والمفكّرين في أنّ الأنظمة التعليمية في البلاد العربية، قد عجزت حتى الآن عن القيام بمهامها الأساسية في بناء الشخصية المتوازنة للإنسان المسلم؛ وأنّها فشلت في إيجاد معادلة معرفية وقيمية متناغمة، تكون وفيّة لروح الثقافة الإسلامية الإيمانية، ومستجيبة للتحديات الحضارية العلمية المعاصرة في آن. ومن هنا تأتي ضرورة البحث عن الصيغ والطرائق الكفيلة بتحقيق التناغم والانسجام بين الأبعاد القيميّة الإيمانية والأبعاد المدنية للمعرفة، وأن نجد الحلول الناجعة القادرة على تقليص القطيعة المفتعلة القائمة بين المواد التعليمية.

هذا، وإن الاقتصار على الحديث عن التكامل المعرفي فقط، يخضع لمجرد منطق إبستمولوجي، بينما الحديث عن تنشئة الإنسان المسلم متوازن الشخصية يتبع المجال التربوي بمختلف جوانبه، والتكامل بين المجالات التربوية لا يخضع للمنطق المعرفي فحسب، وإنما يحضر فيه أيضا النفسي الاجتماعي والوجداني والذوقي والروحي وغيرها من مستويات التكوين الفردي والجماعي.

أولا: المدلول المعجمي الأصلي للفظ «مجالات»

*لقد بحثنا عن معنى لفظ «مجال» مفردا وجمعا في لسان العرب لابن منظور، فلم نعثر عليه، وإنما يوجد فيه «جال...يجول، وجال واجتال إذا ذهب وجاء ومنه الجولان في الحرب، وإقبال الشيء إذا ذهب به وساقه. والإجالة: الإدارة. والجول: العزيمة ويقال العقل. والجول لب القلب ومعقوله. والجول: الجماعة من الخيل والجماعة من الإبل.

*وجاء في المعجم الوسيط: «المجال: موضع الجولان، يقال لم يبق له مجال في هذا الأمر».

إن التكامل بين المجالات التربوية لا يخضع للمنطق المعرفي فحسب، وإنما يحضر فيه أيضا النفسي الاجتماعي والوجداني والذوقي والروحي

أما المعجم الفرنسي روبار، فقد عاد إلى الأصل اللاتيني لكلمة المجال (domaine)، وهو dominium بمعنى «الحق في الملكية» وdominus بمعنى «السيد» أو «المالك».

والكلمة تعني في الوقت الحاضر، فضاء مجردا، حيث يسود أمر ما، أو ما يشمله فن ما أو علم ما أو موضوع ما...إلخ من عناصر فرعية.

*وجاء في معجم أكسفورد للغة الإنجليزية نفس الإحالة للأصل اللاتيني، مع إضافة معاني منطقية من مثل «المجال هو الفئة الضامّة لكل المفردات ذات العلاقة بمعنى مشترك معين»، وهو «فضاء لنشاط معين».

وفي معجم وبستار الدولي للغة الإنجليزية، يُؤكّد على المعنى اللاتيني المذكور آنفا(الحق في الملكية).

فنستنتج أن المعنى اللغوي القديم للفظ مجالات في القواميس العربية والفرنسية والإنجليزية، بعيد عن المعنى المتداول له في الوقت الحاضر (الفضاء النظري لتجمع موضوعات ما)، والذي يقربنا من المعنى الذي نرومه في البحث الراهن، فلننظر إذن جهة المعنى الاصطلاحي لهذا اللفظ.

ثانيا: المدلول الاصطلاحي للفظ مجالات

تصنف مجالات التربية بحسب عالم النفس التربوي الأمريكي بنجامين بلوم إلى ثلاثة أصناف سيكولوجية، وهي التالية:

المجال المعرفي
المجال الوجداني
المجال الحس-حركي

*وقد اشتغل بلوم Bloom على المجال الأول، فيما اشتغل كراثول Krathwohl على المجال الثاني، وبارّوو Barrow على المجال الأخير.

وما يلاحظ على تصنيف بلوم للمجالات التربوية هو استبعاده الكامل لجوانب مهمة في الحياة اليومية للأفراد والجماعات، مثل الجانب الديني والجانب الذوقي والجانب المهني...إلخ. فما نستفيده منه في







هـذا المضمـار هـو فقـط تطبيقـه لمصطلـح المجـالات عـلى بعـض الجوانـب المهمـة في تكويـن المتعلمـين.

*وفي بعـض الوثائـق الرسـمية المنظمـة للتربيـة والتعليـم في بعـض وزارات التربيـة العربيـة، اسـتخدم مصطلـح المجـالات للدلالـة عـلى أنـواع التعلمـات المبرمجـة للمتعلمـين. مثـال ذلـك مـا جـاء في القانـون التوجيهـي للتربيـة والتعليـم (جويليـة، ٢٠٠٢) لـوزارة التربيـة والتكويـن بتونـس تحـت عنـوان «في مجـالات التعلـم»: «تبـنى البرامـج حـول التعلمـات المتصلـة باللغـات والعلـوم والتكنولوجيـا والإنسـانيات والاجتماعيـات والفنـون. وتشـمل برامـج التعليـم التربيـة البدنيـة والرياضيـة». وفي هـذا التصنيـف نـوع مـن الخلط بـين المجـالات التربويـة (مثـل الاجتماعيـات أو الفنـون) والمجـالات التعلميـة (مثـل العلـوم والتكنولوجيـا).

*ويشـتمل مقـرر التربيـة الإسـلامية بقسـم التربيـة بجامعـة أم القـرى بمكـة المكرمـة عـلى عـدة مفـردات تربويـة مـن بينهـا مجـالات التربيـة الإسـلامية وأدرج ضمنهـا المجـالات الثمانيـة التاليـة: التربيـة الإيمانيـة، التربيـة الخلقيـة، التربيـة الجسـمية، التربيـة العقليـة، التربيـة الوجدانيـة، التربيـة الاجتماعيـة، التربيـة المهنيـة.

وهـذا التصنيـف في نظرنـا مهـم للطـرح الراهـن، إلا أنـه بحاجـة إلى مزيـد الإثـراء ضمـن رؤيـة أشـمل لمقتضيات تربيـة الأفـراد في مـدارس المجتمعـات المسـلمة الأصيلـة.

في أدبيات الفكر الإسلامي التربوي، لاحظنا خلطا لدى الكاتب بين التربية الروحية والتربية الإيمانية، فقد أقحم فيها مسائل تتبع أسس الإيمان وأصوله

*وفي المجلـد الضّـامّ لبحـوث المؤتمـر التربـوي: نحـو بنـاء نظريـة تربويـة إسـلامية معـاصرة (ج٢) ورد الحديـث عـن «أبعـاد ومجـالات تربيـة الطفـل»، فذكـرت المجـالات التربويـة التاليـة: التربيـة الجسـمية – التربيـة الاجتماعيـة- التربيـة العقليـة- التربيـة الروحيـة والإيمانيـة والأخلاقيـة وأخـيرا التربيـة النفسـية (ص. ١٩٥- ١٩٧).

فنلاحـظ هنـا وجـود خمسـة مجـالات تربويـة فقـط، حيـث أدمجـت التربيـات الروحيـة والإيمانيـة والأخلاقيـة في مجـال واحـد مـن دون تفرقـة بينهـا، وهـو مـا يؤكـده الـشرح المصاحـب للفقـرة المخصصـة لهـذا المجـال. زد عـلى ذلـك غيـاب المجـالات الخاصـة بالتربيـة الجماليـة والتربيـة البيئيـة والتربيـة القيميـة بمعناهـا الواسـع (لا الخلقـي فقـط) وكذلـك التربيـة المهنيـة.

تتوزع المجالات التربوية الأساسية كما نستلهمها من كتاب التربية الأول القرآن الكريم على مجالين أساسين: مجال التيسير(الإيمان بالغيب) ومجال التسخير (التعامل الواعي مع عالم الشهادة)

*وفي الكتاب الذي أصدرته الألكسو حول استراتيجية تطوير التربية العربية (١٩٧٩)، وردت مجالات التربية تحت مسمى «طبيعة محتوى التربية» (ص. ٢٦٩- ٢٧٢)، فذكرت التربية الدينية والتربية الخلقية والاجتماعية والتربية القومية والتربية البيئية والتربية العملية التقنية والتربية العلمية والتربية الجمالية والتربية العسكرية والتربية الصحية والرياضية والتربية الاقتصادية.

وهذا التصنيف، يبدو لنا أكثر التصنيفات تفصيلا لمجالات التربية في الأدبيات ذات الصلة، حتى وإن غابت التربية الوجدانية والتربية الروحية والتربية الإيمانية، ولكنه يبدو أنه متأثر نوعا ما ببعض أنماط الحكم العربي القومي العسكري (ذكر التربية القومية والتربية العسكرية).

*وفي أدبيات الفكر الإسلامي التربوي، نجد تحت مسمى التربية الإسلامية (في كتاب أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية للزنتاني) ذكرا لستة مجالات تربوية، وهي: التربية الجسمية والتربية الروحية والتربية العقلية والتربية الوجدانية والتربية الخلقية والتربية الاجتماعية. وقد لاحظنا خلطا لدى الكاتب بين التربية الروحية والتربية الإيمانية، فقد أقحم فيها مسائل تتبع أسس الإيمان وأصوله، مثل الإيمان بالملائكة وباليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيره وشرّه. وسنقيم التفرقة لاحقا بين هذين المجالين التربويين. وقد أغفل الكاتب مجالات تربوية أخرى على غاية من الأهمية، مثل التربية الجمالية والتربية الحضارية والتربية البيئية.

*وفي أحد أشهر كتب الفلسفة التربوية الغربية الحديثة، وهو كتاب «تأملات في التربية» للفيلسوف الألماني إمانويل كانط، نجد أربعة مجالات تربوية أساسية: التربية الجسمية (وقد بدأ بها) والتربية العقلية والتربية الأخلاقية والتربية العملية، ولكن في ثنايا الكتاب، يتحدث كانط عن التربية الثقافية وعن التربية الدينية. أما التربية الوجدانية والتربية النفس-اجتماعية، فقد سماها كانط تكوين النفس Gemütsbildung وعدّه «تكوينا جسميا بوجه ما».





وما نستغربه هو عدم اهتمامه بالتربية الجمالية في هذه «التأملات التربوية»، وهو الذي أفرد لتحليل ملكة الحكم الجمالي كتابا شهيرا خاصا بها سماه «نقد ملكة الحكم». فلعله قد انتبه إلى هذا الجانب لاحقا. كما لا يوجد اهتمام بالإبداع، ولعل هذا الإغفال على صلة بسابقه، وإن كان الإبداع لا يتصل بالفنون فقط.

ثالثا: المجالات التربوية من منظور تربية الأصالة المبدعة:

١. مدلول المجالات التربوية من منظور تربية الأصالة المبدعة:

إن المقاصد التربوية البعيدة في النظام التربوي الأصيل المبدع هي المحددة في رأينا لمجالات التربية الأساسية فيه، أي أنواع التربيات التي يحتاجها الإنسان-الخليفة ليتصالح مع ذاته من خلال تصالحه مع الله ومع الآخر ومع الكون وتغلبه على الشهوات المحرمة وعلى من (وما) يصده عن ذكر الله.

وبهذه الطريقة يكون لدينا مجالات تربوية خاصة بـ:

- تنمية العلاقة الروحية مع الله: مجال التربية الروحية.
- وبناء اتجاهات تعميرية لا تخريبية نحو الكون: مجالات التربية المهنية والتربية البيئية والتربية الحضارية.
- وتوطيد علاقات البر والتقوى مع الآخر المسالم: مجال التربية النفس-اجتماعية ومجال التربية القيمية[1].
- الحرص على إقامة علاقة عناية بالجسد الخاص: مجال التربية البدنية والصحية.
- وتنمية الفهم للذات وللآخر وللكون ولكتاب الله: مجال التربية العقلية.
- وتنمية مشاعر التفهم للآخر والتعاطف معه: مجال التربية الوجدانية.

... إلخ.

وبهذا لا يبتعد اختيارنا عموما، من حيث الشكل خاصة، عما ذهب إليه القاموس الحالي للتربية Dictionnaire actuel de l'éducation، وما ذهبت إليه أعمال بنجامين بلوم وزملائه، وما أقرته

١- يمكن أيضا صوغ هذا المعنى بعبارات السلوك المتحضر والمدني، ومع ذلك فيمكن اعتبار السلوك المدني مظهرا من مظاهر التربية القيمية التي تحوي القيم المدنية وغيرها من القيم.





بعض المناهج التربوية العربية وبعض الأبحاث واستراتيجيات التعليم التابعة لمنظمات تربوية عربية، مثل الألكسو، وكذلك ما جاء في عدد من الأدبيات التربوية العربية الإسلامية أو الغربية. أما من حيث المضمون، فإن اختيارنا هذا قد تم من منطلقات خاصة بفلسفة التربية الأصيلة المبدعة التي هي بالتأكيد تربية استخلافية شهودية، كما تم هذا الاختيار برؤية أشمل للمجالات التربوية كما سيأتي بيانه لاحقا، حيث توصلنا إلى ضبط اثني عشر مجالا تربويا أساسيا، بينما لا تنصّ مقررات التربية الإسلامية لجامعة الأم القرى - على سبيل المثال- إلا على سبعة مجالات فقط. وبهذا يكون المعنى الخاص الذي أضفيناه على مصطلح المجالات التربوية من منظور إبداعي أصيل هو حصيلة البحث اللغوي و-جزئيا- التحديد العلمي (السيكولوجي) و- جزئيا كذلك- التواضع المنهاجي المؤسسي، و- خاصة، وفي الجانب الأكبر- حصيلة التنظير الفلسفي الإبداعي الأصيل، وهو القائم على فكرة الوظائف الاستخلافية للإنسان كما بينها الوحي، وكما استوجبتها فطرة الله فيه، وأكبرها وظيفة الشهود بالإخلاص للواحد المعبود وإعمار الكون الموجود.

ومن الجدير بالتنبيه إليه، هو أن هذه المجالات تختلف عن المواد المدرسية (أو المجالات التعليمية) التي لا تعدو أن تكون في خدمة هذه المجالات.

تتوزع المجالات التربوية الأساسية، كما نستلهمها من كتاب التربية الأول القرآن الكريم على مجالين أساسين:

١. مجال التيسير(الإيمان بالغيب).
٢. مجال التسخير (التعامل الواعي مع عالم الشهادة)[٢].

يتضمن المجال الأول العلاقة مع الله والعلاقة مع الوحي، حيث إن الله عز وجل قد يسر لنا الإيمان به بما أركزه في فطرتنا من استعداد روحي لتلقي حقيقة وجوده سبحانه بكل تلقائية. يظهر ذلك لدى الذكر والأنثى والصغير والكبير والجاهل والمتعلم وعلى حد سواء. كما أنه جل ذكره قد يسر لنا التعامل مع القرآن وتلقي الذكر، وهو المحتوي على أسس العقيدة وكليات الشريعة الإسلامية. لقوله تعالى: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر﴾، (القمر: ١٧)، ﴿فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون﴾ (الدخان: ٥٨).

ولقد ورد معنى التيسير في القرآن الكريم بصيغ مختلفة متعلقا أيضا بحركة الإنسان المكلف في الحياة بكل أنحائها: في علاقته بالله تخفيفا للأحكام ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة: ١٨٥)، وفي علاقته بالناس ﴿وسنقول له من أمرنا يسرا﴾ (الكهف:

٢- تقسيم اقتبسناه من قراءة د. أحمد العبادي للقرآن الكريم في دراسته «بنائية القرآن المجيد»، مجلة حراء، العدد ٣٨ http://www.hiramagazine.com/

٨٨)، ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ (البقرة: ٢٨٠)، وفي علاقته بالكائنات وكدحه في الحياة ﴿سيجعل الله بعد عسر يسرا﴾ (الطلاق: ٧)؛ وفي ممارسته لحريته ضمن هذه العلاقة ﴿ثم السبيل يسره﴾ (عبس: ٢٠)؛ وفي ظواهر الطبيعة وأشيائها ﴿فالجاريات يسرا﴾ (الذاريات: ٣).

ومع اشتراك الحركة الإنسانية في معنى التيسير الإلهي مع تعامل الإنسان مع الذكر القرآني، فلا مانع في رأينا من أن نتواضع، لأغراض منهجية، على قبول تخصيص هذا المعنى بالمتعلق الأخير، فاللغة سمحة، وفي التواضع عليها، اصطلاحا، مندوحة عن التوقيف، خصوصا أن تخصيص العلاقة بالله بالتيسير لا يقتضي بالضرورة انفرادها به دون سائر العلاقات، كما أن تخصيص العلاقات الأخر بالتسخير، لا يقتضي بالضرورة خلوها من التيسير، فالعملية من هذا الباب عملية تبويب منهجي يشرعه التواضع عليه، فضلا عما يحمله في ذاته من عدة منطقية.

أما التسخير، فقد تعلّق بعلاقات الناس بعضهم البعض، كما في قوله تعالى: ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا﴾ (الزخرف: ٣٢)، وهي علاقات ضمن ذاتية وبين ذاتية وما بين الجماعات والثقافات، كما تعلق التسخير بعلاقة الإنسان بالطبيعة وخيراتها مثلما في قوله تعالى: ﴿وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار﴾ (إبراهيم: ٣٣). أو قوله تعالى: ﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾ (لقمان: ٢٠).

وتتوزع على هذه المجالات الخمسة (العلاقة مع الله- العلاقة مع الوحي- العلاقات الضمن ذاتية والمابين ذاتية- العلاقة مع المحيط الثقافي المحلي والعالمي- العلاقة مع المحيط الطبيعي) عدة مجالات فرعية تشمل أصناف التربيات التي يحتاجها الإنسان الخليفة، وفق ما سبق أن بيناه منذ بداية عملنا الراهن. والمجالات التي يحتاجها تفعيل مبدأ التكامل ضمن الرؤية التي سبق أن طرحناها هي التالية: التربية العقلية والفكرية والتربية الوجدانية والتربية الإبداعية والتربية النفس-اجتماعية والتربية المهنية والتربية الصحية والبدنية والتربية الذوقية الجمالية والتربية المدنية والتربية الحضارية والتربية البيئية.

جدول المجالات التربوية في النظام التربوي الأصيل الجديد

<table dir="rtl">
<tr><td colspan="2">مجال1: علوم التيسير</td><td colspan="3">مجال2: علوم التسخير</td></tr>
<tr><td>العلاقة مع الله</td><td>العلاقة مع الوحي (قرآنا وسنة)</td><td>العلاقات الضمن–ذاتية والعلاقات المابين– ذاتية</td><td>العلاقة مع المحيط الثقافي المحلي والعالمي</td><td>العلاقة مع المحيط الطبيعي</td></tr>
<tr><td colspan="5">المجالات الفرعية</td></tr>
<tr><td colspan="5">التربية العقلية والفكرية</td></tr>
<tr><td colspan="5">التربية الوجدانية</td></tr>
<tr><td rowspan="2">التربية الروحية</td><td colspan="2">التربية القيمية</td><td colspan="2">(البيو–إيتيقا) أو القيم العلمية المحترمة للحياة</td></tr>
<tr><td colspan="4">التربية الإبداعية[1]</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="3">التربية الإيمانية</td><td>التربية النفس–اجتماعية</td><td colspan="2">التربية المهنية</td></tr>
<tr><td>التربية الصحية والبدنية</td><td colspan="2">التربية الذوقية والجمالية</td></tr>
<tr><td colspan="2">التربية المدنية والتربية الحضارية</td><td>التربية البيئية</td></tr>
</table>

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- المعاجم والموسوعات

بالعربية:

- ابن المنظور، لسان العرب.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة في علم البيان.
- الحفني، عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط.٢، ١٩٧٨
- الخولي، محمد علي، قاموس التربية الانجليزي-العربي، ط. ٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٥
- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي، سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
- زرزور، نوال كريم، معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، نقلا عن:
- الفاربي، عبد اللطيف وآيت موحى، محمد، معجم علوم التربية، سلسلة علوم التربية ١
- معجم النفائس الكبير، م٢، م.س.، ص ١٦٥٥
- معجم لالاند الفلسفي
- المعجم الوسيط، ج٢

بالفرنسية والإنجليزية:

- Axis, L'Univers documentaire: Dictionnaire encyclopédique, V٢
- Encyclopédie Universalis.
- Legendre, Renald, Dictionnaire Actuel de L'Education, Larousse, Paris-Montréal, ١٩٨٨
- Le Robert, ٢ème édition, Paris, ١٩٨٩
- The Oxford English Dictionary, Second edition, Vol. IV
- Raynal, F., et Rieunier, A., Pédagogie: dictionnaire des concepts clés, ESF éditeur, ١٩٩٧
- Webster's Third New International Dictionary, USA, ١٩٨١

التفاسير وكتب الحديث

- ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د.ت.
- البخاري: الصحيح.
- السيوطي: الجامع الصغير.
- مسلم، الصحيح، ج١

الوثائق الرسمية والتقارير الدولية ونتائج أبحاث المؤتمرات الدولية ومنشورات المنظمات العربية والدولية

- ملكاوي، فتحي حسن، بحوث المؤتمر التربوي: نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة، ج.٢، عمان، ربيع أول ١٤١١هـ- أيلول(سبتمبر) ١٩٩١
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إستراتيجية تطوير التربية العربية، ١٩٧٩
- السيد شحات أحمد حسن، تعليم الصنائع، الفكر التربوي العربي الإسلامي، الأصول والمبادئ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٧، ص. ٨٧٠- ٨٧٧
- الصمدي، خالد، القيم الإسلامية في المنظومة التربوية، دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها» ط١، الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص١٧

كتب التراث (المصادر العربية)

- ابن خلدون: المقدمة، طبعة الشعب، د.ت. وطبعة الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤
- شفاء السائل في تهذيب المسائل، طبعة أبي يعرب المروزقي، الدار العربية للكتاب، ١٩٩١، وطبعة محمد بن تاويت الطنجي، أنقرة، ١٩٥٩
- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (الخانجي) ١٩١٠
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ١٩٠٨
- الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، قدّم له وشرحه وبوّبه د. علي ملحم، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦
- الفارابي، أبو نصر، كتاب تحصيل السعادة،



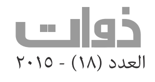
دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٥
- الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣
- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، دار مصر للطباعة القاهرة.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج.١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٦
- الغزالي، ميزان العمل، مطبعة دار المعارف، ١٩٦٤
- الغزالي، جواهر القرآن، كتاب الأربعين في أصول الدين.

المراجع العربية (كتب وبحوث)

- آلان، أحاديث في التربية، تعريب عبد الرزاق الحليوي، دار المعرفة للنشر، تونس، ٢٠٠٥
- أبو العينين، د. علي خليل مصطفى، القيم الإسلامية والتربية، ط١، المدينة المنورة، مكتبة إبراهيم الحلبي، سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- برغسون، هنري، الطاقة الروحية، مجد للنشر، ١٩٩١
- جان، بياجيه، دراسات في علم النفس التكويني، ترجمة محمد الحبيب بلكوش، نشر الفنك، الرباط، ١٩٩٣
- الجليدي، مصدق، ختم النبوة: إبستيمية مولد العقل العلمي الحديث، تونس، ٢٠٠٢
- الجمالي، محمد فاضل، نحو تجديد البناء التربوي في العالم الإسلامي، الدار التونسية للنشر.
- الجمالي، محمد فاضل، تربية الإنسان الجديد، تونس: الدار العربية للكتاب. ١٩٨١م.
- الجمالي، محمد فاضل، آفاق التربية الحديثة، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨م.
- التريكي، فتحي، فلسفة الحياة اليومية، الدر المتوسّطية للنشر، بيروت-تونس، ٢٠٠٩
- كانط، إمانويل، تأملات في التربية، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس-تونس، ٢٠٠٥
- كمال الدين سامح، العمارة الإسلامية في مصر، مكتبة النهضة المصرية، د.ت.
- العبادي أحمد، بنائية القرآن المجيد، مجلة حراء، العدد ٣٨ http: //www.hiramagazine.com
- عبد الرحمان، طه، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ١٩٩٧
- عبد الرحمان، طه، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، ط. ١، ٢٠٠٠
- محمد عثمان الخشت، الروح والتربية الروحية في الفلسفة الغربية المعاصرة، مجلة المعرفة، العدد١٢٦، مايو، ٢٠٠٩. http: //www.almarefh.org/news.php?action=show&id=١٣٣٣
- منشورات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، «مولانا جلال الدين البلخي الرومي: ندوة أقيمت يومي ٢٧ و٢٨ ماي ٢٠٠٧ بمناسبة المئوية الثامنة لوفاته، بيت الحكمة، ٢٠٠٩
- هوبير، رونيه، الجامع في التربية العامة، ترجمة عبد الله عبد الدائم، جامعة دمشق، ١٩٦١

المصادر والمراجع الأجنبية

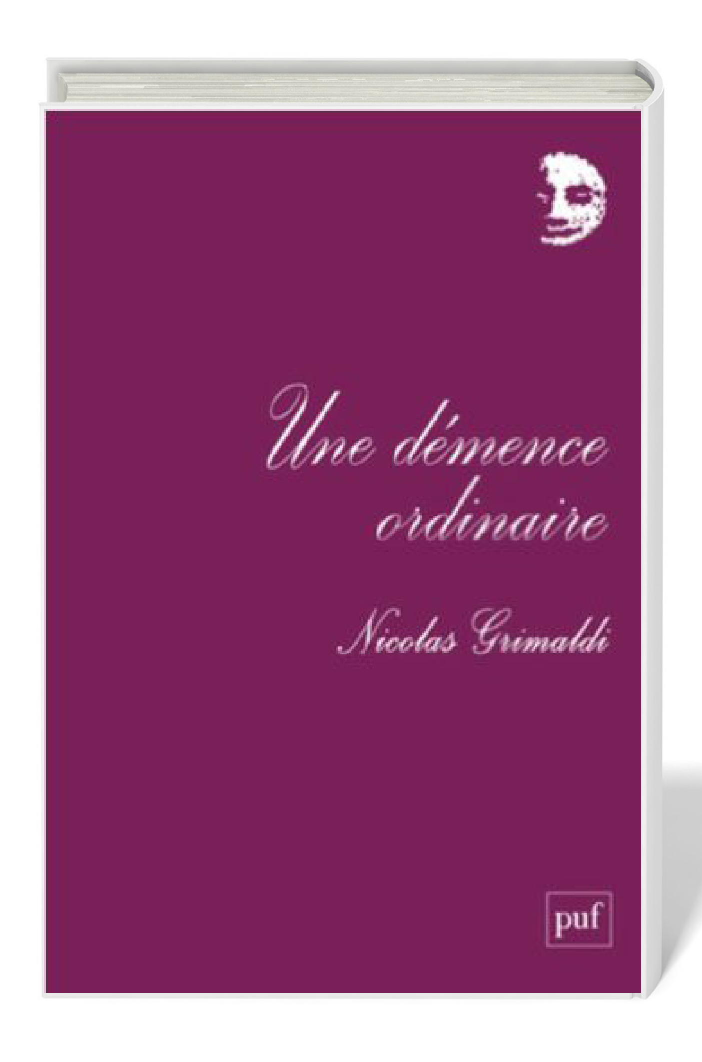
- Gendron, B., Le capital émotionnel de l'enseignant et de l'élève, in L'Acteur Pédagogique, numéro double (٥-٦), ٢٠١٠, pp. ٤- ١٣
- Jlidi, M., Pensée créative et pensée épistémique dans le contexte de résolution de problèmes ouverts, in l'Acteur Pédagogique, numéro double (٥-٦), ٢٠١٠, pp. ١٤-٢٤
- Piaget, J. La construction du réel chez l'enfant. Suisse: Delachaux et Niestlé, Neuchatel, , ١٩٥٠
- .... Psychologie et pédagogie. Denoel, PUF, ١٩٦٨
- .... Le jugement moral chez l'enfant. Paris: Puf, ١٩٧٨
- Krathwohl, D.R., Bloom, B.S., and Masia, B.B. (١٩٦٤). Taxonomy of educational objectives: Handbook II: Affective domain. New York: David McKay Co.
- Raynal, F., et Rieunier, A., Pédagogie: dictionnaire des concepts clés, ESF éditeur, ١٩٩٧
- Vygotsky, Pensée et langage, Trad. du Russe Editions sociales Payot, ١٩٧٣







بقلم : حنان درقاوي
أستاذة فلسفة وروائية مغربية مقيمة في فرنسا



يعد نيكولا غريمالدي من أهم الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين، تتلمذ على يد جون كيليفيتش ودرس في السوربون سنوات قبل أن يعتزل الحياة الجامعية، وأن يعيش في قرية على الحدود الفرنسية الإسبانية، فارضا على نفسه عزلة المعتكف المنقطع للتفكير.

نشر غريمالدي أكثر من ثلاثين كتابا تتعدد مواضيعها بين الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال. يستقي مواضيعه من الحياة العادية «الغيرة، الحب، الأشياء العادية»، ومن الأدب «بروست، كافكا، وآخرون» ومن الفن أيضا.

من أجل مقال جديد في التسامح: الفيلسوف نيكولا غريمالدي وسحر الأيديولوجيات



تخصّص في البداية في ديكارت قبل أن يتطرق لموضوع المتخيل والفانتازم، وقد افتتح تحليلاته في كتاب «الرغبة والزمن»، وتابعها في كتاب «المقال عن الأشياء العادية»، وفي كتاب «يهودا»، و«أحكام مسبقة وتناقضات» قبل أن يصدر كتابه «جنون عادي»[1] الذي يحلل فيه بنية التخييل والفانتازم، وعلاقته بالواقع وكيف يقود إبدال الواقع بالفانتازم إلى التعصب والأنظمة الكليانية. هاته العملية؛ أي إخضاع الواقع وإبداله بالفانتازم هي الشكل البدائي والأولي للجنون وللتعصب أيضا.

ينطلق نيكولا غريمالدي من فكرة أننا إذا بحثنا عن أصل الفظاعات في تاريخ الإنسانية، فإن الأصل هو الأيديولوجيا. يحاول غريمالدي أن يفهم كيفية نشوء سحر الأيديولوجيا، وكيف تعمي الفرد وتجعله يعوض الواقع بها، وكيف يقود هذا الخلط إلى التعصب الذي يفرض على الجميع أن ينظروا في وجهة واحدة، وأن يؤمنوا بشيء واحد، هو الحقيقة المطلقة، وما دونها باطل، بل إن التعصب يذهب إلى حد قتل المختلف من منطلق مطلقية حقيقته.

لكن لماذا نحتاج الأيديولوجيا والفانتازم؟ فيما تفيدنا أشكال الجنون تلك؟

يجيب غريمالدي أن الحياة انتظار، انتظار لشيء ما سينقذنا من بذاءة الواقع. الحياة الإنسانية هي أشكال شتى من الانتظار، هناك من ينتظر حبا يحول حياته بهجة وفرحا، وهناك من ينتظر منصبا يعطي لجهده معنى. نحن كلنا ننتظر شيئا ما والانتظار قاس، لأنه يحول الحاضر إلى سيل زمني لا يعيشه الفرد إلا باعتباره محطة لما سيأتي، وما نأمل أن يأتي.

يعوض الإنسان الانتظار باللعب، نحول الحياة إلى مسرحية تنهار فيها الحدود بين الواقعي واللاواقعي، وهنا يتأسس المعتقد في هاته الحدود بين الواقعي واللاواقعي. المعتقد يتأسس على الفانتازم حين تنهار الحدود بين الواقع واللاواقع، وفيه يمنح الإنسان لخيالاته وللفانتازم وجودا ماديا، وهو وجود تدحضه المعرفة إذا ما توفرت، لكنه في التعصب لا تتوفر المعرفة، لأن الذات ألغت المسافة بين الواقع والفانتازم.

> يحاول غريمالدي في هذا الكتاب أن يفهم كيفية نشوء سحر الأيديولوجيا، وكيف تعمي الفرد وتجعله يعوض الواقع بها، وكيف يقود هذا الخلط إلى التعصب

كيف يمكن أن لا يسحر الإنسان بأشكال كثيرة من المعتقد تقترحها الأحزاب، والطوائف الدينية وحتى الجمعيات الرياضية، والتي تبشر كلها بالسعادة والفرح والخير والعدل ومعنى للوجود؟

لأنهم يحلمون بهذا الفرح الغامر، بهذا الخلود الذي يراوغ إحساس النهاية، ينخرط رجال ونساء يريدون العدالة والحرية في تنظيمات كليانية تشطر العالم شطرين، الأخيار من جهة، والأشرار من جهة أخرى، أنظمة تبيح قتل الطرف الآخر، لأنه هو الشر.

في كتاب «جنون عادي» يقوم غريمالدي بتشريح لأصل المعتقد وحوافزه الدفينة، ويقدم لنا جينيالوجيا للتعصب والكليانية، جينيالوجيا لصيقة بهواجس الإنسان وشرطه الإنساني المرير، باعتباره كائنا لا يكتفي بالعيش، بل يفكر في معنى حياته، ويعي عبوره السريع على هاته الأرض.

> سبب العمى يأتي من الانخراط في طائفة، في كنيسة، في حزب، حيث يتم غسل الدماغ

أن نعتبر الواقع لاشيء وأن نخضع كل حقيقة للفانتازم أليس هذا هو الشكل الاعتيادي للجنون؟ أليس هذا أيضا من خاصيات الفانتازم؟ أليست كل الأنظمة الكليانية شكلا من أشكال التعصب الأيديولوجي. علينا أن نتعرف على أصل الفظائع، وأن نعترف أنها تنطلق من معطى بسيط هو التعصب.

[1] نشر الكتاب سنة ٢٠٠٩، وهو صادر عن المنشورات الجامعية الفرنسية.



يحاول نيكولا غريمالدي في هذا الكتاب، أن يفهم كيف أن أناسا كراما ومنضبطين تم سحرهم بمختلف الأيديولوجيات الكليانية لدرجة العمى، إنه كتاب مخصص لسحر الفانتازم ودوخان المتخيل.

لكي نفهم الجنون العادي يقترح نيكولا غريمالدي أن نفهمه في أربع خطوات:

١. سبب العمى يأتي من الانخراط في طائفة، في كنيسة، في حزب، حيث يتم غسل الدماغ.

٢. يتم تعيين دور للفرد ويكون عليه فقط أن يلعبه، وهو تحليل يقوم به أيضا عالم النفس الاجتماعي ميلغرام في تجاربه المخبرية، حيث يعطي لفرد سلطة إنزال العقاب بشخص «تجريبي» يقترف أخطاء لغوية، والفظيع أن الأشخاص الذين أعطوا دور إنزال العقاب ذهبوا في ذلك إلى أبعد الحدود، حيث أنزلوا أقصى العقاب، وكان عبارة عن صعقات كهربائية. حسب نيكولا غريمالدي، فحين يتسلم الشخص دوره تغيب المسؤولية الفردية، فالفرد ليس مسؤولا عن الدور الذي يلعبه، بل فقط عن الكيفية التي يقوم بها بذلك، وهو ما حللته أيضا حنا أرندت في محاكمة النازيين، معتبرة أنهم لعبوا فقط دورا معطى لهم، وأنهم شاركوا في عملية كبرى جعلت من الشر عملا اعتياديا.

٣. يتأسس النظام الأيديولوجي كأية لعبة على أساطير وخرافات، ولا يمكن الانخراط فيه دون الانخراط في أساطيره وخرافاته.

٤. السحر هو النتيجة الأكثر وضوحا لهذا الانخراط، إذ يبدو الإنسان كأنه مملوك، لأن الاعتقاد يلبي رغبة في إيجاد هدف في الحياة الذي يعطي معنى للحياة.

الإنسان مستعد للاعتقاد في أي شيء، إذا كان يعده بانتهاء آلامه وتعاسته، وهاته الحاجة إلى الوهم لا يمكن أن نقمعها، لأنها تنبع من الوعي الشقي للإنسان الذي يظل على قيد الأمل، لكي لا ييأس أمام حقيقة أنه موجود من أجل الموت.

السؤال الأول الذي يطرحه نيكولا غريمالدي يهدف إلى معرفة من أين يأتي هذا التيه الذي يجعل الإنسان يفكر في حياته الخاصة كأنها لغز؟ ولكي يفهم هذا اللغز، فهو مستعد لكي يصدق كل ما يعطيه معنى وأن يتبع أي واحد يعده بالفردوس المفقود.

ينطلق نيكولا غريمالدي في الجملة الأولى من كتابه باستخلاص أساسي، وهو أننا كلنا تائهون، الكائن الإنساني تائه وهاته من خصائصه الأساسية، لأنه هو الوحيد في الكون الذي يتساءل عن وجوده وعن مصيره، ويتساءل عن هاته الحياة التي نالها، وفيما يمكنه أن يخصصها، أي هدف عليه أن يحقق لكي يبرر هاته الحياة؟

الوجود، والتساؤل عن الوجود، هما شيء واحد لدى الإنسان. هذا التساؤل نابع من نقص وعدم اكتمال، لكي يحصل هذا الإحساس بعدم الاكتمال، يجب أن تكون لدى الإنسان فكرة عن الاكتمال، وهذا ما يزيد من تمزقه وتيهه.

> كيف يمكن أن نعتنق فكرة معينة دون السقوط في تفكير كلياني مطلق غايته موت الآخر المختلف؟

الإنسان خلاف الحيوان ينتظر من حياته مفاجآت، أخبارا سارة ومسارات تخفف من إحساسه بعدم الاكتمال، وهذا الانتظار هو ما يجعلنا حسب بودلير نستعين بالأفيون من أجل عالم أفضل، لهذا السبب أعلن سيجموند فرويد أنه لا سبيل لمراوغة الواقع غير المخدر والجنون.

بين المخدر والجنون والأيديولوجيا تتأسس خيارات الإنسان من أجل التخفيف من وعيه الشقي وتأثيث الانتظار، لكن خطر الأيديولوجيا هي أنها قاتلة، وباسمها تقترف أفظع الجرائم والحروب.

ينخرط كتاب «جنون عادي» في مسار فيلسوف يفكر في وجود الإنسان المعاصر ومعنى هذا الوجود، يتأمل ماهية وجود الفرد الآن، وهنا بتعبير مارتن هايدغر؛ الإنسان الذي يفكر فيه نيكولا غريمالدي هو الفرد المقيد في القرن الواحد والعشرين، والذي انضافت إلى قيوده ثورة تقنية تستعبد الفرد أكثر مما تحرره. ربما كان القرن الواحد والعشرون في حاجة إلى فلاسفة حقيقيين يعيدون للفرد معنى وجوده وقيمته





في هــذا العالــم المعولــم والمتشــابه، والــذي لا مــكان فيــه للحريــة إلا شرط التفكــير والتأمــل واتخــاذ المســافة النقديــة الكافيــة.

العالــم المعــاصر لا يحقــق تحــرر الإنســان، إلا إذا اختــار هــذا الأخــير شــكلا مــن أشــكال الانتفاضــة والتمــرد عــلى أشــكال التفكــير الجمعــي والوعــي القطيعــي. عــدا إمكانيــة الانتفاضــة والتمــرد، تبقــى أشــكال الحريــة الــتي تقترحهــا المجتمعــات المعــاصرة بمــا فيهــا الديمقراطيــة التمثيليــة بعيــدة عــن خلــق شروط التحــرر الفعــلي، إذ هــي تلغــي الفــرد مــن إمكانيــة تقريــر المصــير الجمعــي، وذلــك بخلــق طبقــة سياســية وظيفتهــا هــي الحصــول عــلى صــوت الفــرد مــرة كل خمــس ســنوات.. وينــصرف الفــرد بعدهــا إلى إدارة شــؤونه الخاصــة وإلى الاعتنــاء بهمومــه الشــخصية، وهــذا أحــد المخاطــر الــتي تتهــدد الديمقراطيــة التمثيليــة، وهــو رأي ســبق الفيلســوف أليكــسي دوكوتفيــل فيــه نيكــولا غريمالــدي بقــرن مــن الزمــن.

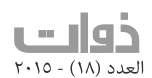
بانزوائــه في شــؤونه الخاصــة وهجــره للشــأن العــام، يصــير الفــرد أمــام مــأزق حقيقــي، فهــو يريــد أن يدافــع عــن فردانيتــه واختلافــه الــذاتي، لكنــه في الآن نفســه يســعى إلى التماثــل مــع الآخــر وتقليــده والتشــبه بــه، لأنــه يســعى إلى التشــبه بالآخــر، فإنــه يلتحــف الأيديولوجيــا الــتي تصــير لحمــة تشــبك أفــرادا بعضهــم ببعــض. كيــف يمكــن للفــرد أن ينتمــي إلى حــزب معــين أوديــن أو نــادي ريــاضي دون أن يســعى إلى قتــل الآخــر ماديــا ورمزيــا؟ كيــف يمكــن التنافــس دون الســعي إلى دحــر الآخــر؟ كيــف يمكــن أن نعتنــق فكــرة معينــة دون الســقوط في تفكــير كليــاني مطلــق غايتــه مــوت الآخــر المختلــف؟

هــذا هــو ســؤال نيكــولا غريمالــدي، وهــو ســؤال يخــترق الحداثــة الأوروبيــة منــذ فولتــير، وبهــذا يكــون غريمالــدي قــد انخــرط في إحــدى أهــم أســئلة قــرن الأنــوار، ألا وهــو التســامح والحــق في الاختــلاف. إن الحــق في الاختــلاف هــو مــا يعطــي الفــرد إمكانيــة الســعي إلى تحقيــق ذاتيتــه دون الســعي الواهــم إلى التكيــف بــأي ثمــن مــع ســياقه المجتمعــي. مــن أجــل هــذا الوعــي الفــرداني، عــلى الفــرد أن يمتلــك شــجاعة مواجهــة وحدتــه الوجوديــة؛ فالفــرد في القــرن الواحــد والعشريــن يعيــش في قلعــة بابــل جديــدة تعــددت فيهــا اللغــات، وعــم فيهــا تجاهــل مصــير الآخريــن. إنــه بهــذا، أي إنســان القــرن الواحــد والعشريــن، يفــرز شــكلا غــير مســبوق مــن الوعــي الشــقي، حيــث يبــدو العالــم قريــة صغــيرة، ورغــم ذلــك يعيــش فيــه الفــرد عزلــة غــير مســبوقة، ويعيــش فيــه كأنــه غــير معــني بمصــير الآخريــن.

لقــد فــرض النظــام الرأســمالي ليبراليــة متوحشــة في أغلبهــا، ولــم يعــد بإمــكان إنســان القــرن الواحــد والعشريــن أن يعــول عــلى الأحــزاب، ولا حــتى النقابــات ومؤسســات المجتمــع المــدني، مــن أجــل تغيــير الواقــع، كمــا كان يبــشر بذلــك الفيلســوف الفرنــسي أليكــسي دوتوكفيــل في القــرن التاســع عــشر. لــم يعــد أمــام إنســان القــرن الواحــد والعشريــن إلا البحــث عــن جماعــات تــرأف بهواجســه وتمنحــه إحساســا بالإخــاء، إنــه مســتعد مــن أجــل هــذا الإحســاس الواهــم أن يــصرخ كل يــوم في أحــد ملاعــب الكــرة، وحــتى أن يعتــدي عــلى منافســيه، إنــه مســتعد لأن يلتحــق بطوائــف دينيــة تعــده بالســعادة. والأســوأ مــن هــذا هــو أن النــاس الأكــثر هشاشــة يلتحقــون بطوائــف إرهابيــة تقــترح تدمــير العالــم كوســيلة لإنقــاذه مــن الــشر.

هكــذا ينخــرط الإنســان في أشــكال مــن التخيــل والفانتــازم تنقــذه مــن الزمــن العابــر ووطأتــه، وكشــف العلاقــة بــين الوعــي والزمــن هــو المــشروع الفلســفي الطمــوح لنيكولاغريمالــدي.

«جنــون عــادي» كتــاب فلســفي قيــم مــا أحوجنــا إليــه في هاتــه اللحظــة مــن التاريــخ العــربي الــتي يختلــط فيهــا الفانتــازم بالواقــع، وتتخــذ فيــه الأيديولوجيــات المختلفــة مطيــة لتبريــر الجريمــة والهمجيــة.





الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية



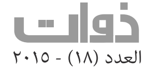
صدر حديثا ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب، كتاب يحمل عنوان «الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية» للأكاديمية التونسية والباحثة في الحضارة الإسلامية وفاء الدريسي.

قد يتساءل القارئ عن جدوى دراسة الجواري والغلمان في الثّقافة الإسلاميّة في القرن الحادي والعشرين؛ لأننا في عصر تجاوزت فيه البشريّة قرار إلغاء العبوديّة، لتناقش إشكاليّات أخطر وأهمّ. فما قيمة الحديث عن الجواري والغلمان في زمن العولمة وما تطرحه من جدليّات الهويّة والخصوصيّة والانفتاح على الغير؟ وأيّ مكان للعبيد بين مشاكل المهمّشين وقضايا المرأة وغيرها من البحوث التي تبدو أجدر بالدّراسة الأكاديميّة؟

إنها تساؤلات مشروعة، كما جاء في تصدير هذا الكتاب، خاصة في عصر تفاقمت فيه الهوّة بين عالم متقدّم منتج وعالم يلتمس طرائق النّموّ، لينتج ويدرس القضايا التي تعوقه عن اللحاق بالركب ليبدع. لكن المطلع على ما زخرت به الثّقافة العربيّة الإسلاميّة من آثار، يتبيّن أنّ في «عالم الجواري والغلمان» ما يختزل جل القضايا «المعاصرة».

وتضيف الباحثة أن علماء الاجتماع حبروا دراسات عديدة عن المغتربين الّذين فقدوا علاقاتهم بأوطانهم الأصليّة، ولم يقدروا على الاندماج كليّاً في مجتمعات الإقامة، وتوضح أنها تحلّل في أطروحتها وضعيّات عبيد أُخرِجوا من محيطهم الأصليّ، لينتقلوا

يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com



إلى بيئة أخرى مباينة أشدّ التّباين، وجلبوا بعض عاداتهم ومزجوها بعادات بلد الإقامة فأثّروها، وهذا ما أفقدهم الكثير من خصوصيّاتهم لينصهروا في المجتمع الجديد، بعدما أثّروا فيه وتأثّروا به. ولئن كانت مشاكل المهمّشين من المواضيع المهمّة الّتي يتدارسها باحثو علم الاجتماع، فإنّ عالم الجواري والغلمان قد قام على أقليّات عرقيّة وإثنيّة شاركت في الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة.

وتخلص الباحثة التونسية إلى أن دراسة مختلف أوجه حضور الجواري والغلمان في الثّقافة الإسلاميّة، باعتماد «المقاربة الجندرية» إلى حد كبير، مكنتها من تبين الآليات الّتي تمّ بواسطتها تحويل ما هو بيولوجيّ طبيعيّ إلى ما هو ثقافيّ، واستطاعت أن تتبيّن أيضاً، من الدّوافع الخفيّة الكامنة وراء مساهمة الجواري والغلمان في مختلف مجالات الحياة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

الجسد والوجود العتبة المقدسة



يسعى كتاب «الجسد والوجود: العتبة المقدسة» للباحث الأردني معاذ بني عامر إلى تبيان الدور الرئيس والملحمي الذي لعبه الجسد في الوجود، والتحولات الكبيرة التي عرفها الجسد عبر التاريخ.

ويستحضر هذا الكتاب الصادر حديثا ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب، الانعطافة الكبيرة للجسد بصفته جزءاً من المنظومة الكونية، واحتمالية صيرورته كوناً بحدِّ ذاته ساعة ممارسة الجنس، من حيث هي عملية كونية بالدرجة الأولى.

تطلب استحضار هذه الانعطافة بكل تأكيد، كما يقول الباحث، جهداً تأويلياً للعديدِ من النصوصِ التي ساهمت في بلورة دور الجسد في الوجود، ومنحته طابعاً مُتنوّراً، بما شكّل تمايزاً وجودياً إنسانياً زوجياً عن وجودٍ إلهي إفرادي. وعبر هذه الرحلة، ثمة إضمار بالكامن أثناء التعامل مع الجسد تعاملاً أيقونياً على اعتبارية أقنوميته من ناحية وجودية؛ فالكامن يستلهم طرحاً مُتوارياً لِما آل إليه الجسد من إهانة واحتقار، وانتشار فظيع لثقافة التقليل من شأنه والحطّ من قيمته، على حساب روحانيات فيها نوعٌ من الاجتراء - بوعي أو بدون وعي - على المنظومة اللاهوتية، فهي لاهوتية ليست انعزالية ابتداءً عن سياقاتها الناسوتية، وإلا لما كان ثمة موجب - أصلاً - لوجودنا ضمن سياق تموضعي ومتعيّن.

وبرأي الكاتب، فإن «أكبر تموضع للاهوت السماء هو ناسوت الجسد؛ فبدون هذا الجسد، يتحوّل

وجودنا إلى نوع من الهباء والعبث العدَمي بالتالي».

ومعاذ بني عامر، باحث أردني حاصل على بكالوريوس في الصحافة والإعلام من جامعة اليرموك في الأردن. مؤلف مسرحية «مقامرة في بيت العنكبوت» الحاصلة على جائزة سعاد الصباح للإبداع العربي/ دولة الكويت / المركز الثالث / ٢٠٠٢. كاتب في بعض الصحف والمجلات الأردنية والعربية، وله كتاب تحت عنوان «مقالٌ في الوضع الآني» الصادر بدعم من وزارة الثقافة الأردنية/٢٠٠٢. يشرف معاذ بني عامر في الوقت الحالي، على تنسيق الدراسات التي تعتمدها المؤسسة في الأردن، وعلى عقد الندوات العلمية وعلى شؤون الاتفاقيات البحثية مع مراكز الدراسات، ووحدات البحث في الجامعات الأردنية.

مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة



تفيدُ كلمة «مطارحات» الواردة في عنوان الكتاب «مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة» المحاورة ومبادلة الحديث. ومعلوم أن لا حوار بدون اختلاف وتعدد، وهذا التعدد والاختلاف يكون مطلوباً بقدر ما يستنير بالمعرفة والعلم، وهذا هو مبتغى مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» في كل ما تصدره من دراسات وأبحاث أو تُشرف عليه. فليس الغرض إذن، تقديم إجابات نهائية للقضايا المطروحة للنقاش، بقدر ما هو هذا النقاش نفسه المنفتح على آفاق جديدة للبحث العلمي والوصل بين التخصصات المتعددة بمنطق التكامل والتعاضد، كما التنسيق بين الباحثين والمثقفين والعلماء بغاية تطوير الأسئلة والمعرفة العلمية في سياقنا الإسلامي والعربي.

لقد شهدت المعرفة في القرن الأخير تحولات عميقة، كان لها أثر كبير على الإنسانية اليوم، فهي بقدر ما أفضت إلى توسيع مساحة السؤال وآفاق الكشف، أحرجت العقل العربي الغارق في مسلماته والواقع في حدود سياجاته التاريخية، وامتد هذا الإحراج إلى القرآن وعلومه، فكان لا بد للباب أن يُفتح من جديد، فظهر ما يُعرف اليوم بالدراسات القرآنية المعاصرة التي عنيت بتوظيف المنجز المعرفي المعاصر في فهم النص القرآني، ونقد المدونة التفسيرية.

غير أن هذا الحقل المعرفي ما زال بكراً، فهو حديث، وقليلة هي الدراسات والأبحاث المعاصرة التي تناولت النص القرآني بهذا النفَس العلمي الجديد؛ فالأمر يحتاج إلى جرأة علمية وقدرة كبيرة على تجاوز العوائق النفسية والثقافية التي تحيط بالنص القرآني، وتكبل كل محاولة لتثويره وانفتاحه على قضايا العصر.

ويتضمن هذا الكتاب الرابع من «سلسلة أبحاث مؤمنون بلا حدود» الموسوم بـ «مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة»، والصادر ضمن منشورات المؤسسة عن المركز الثقافي العربي، مجموعة من الأبحاث العلمية لباحثين مشهود لهم بالتأهيل في البحث والنظر والكشف والبيان، وبحيازة العدة المنهجية والتكوين العلمي الرصين، كما دلّت على ذلك أبحاثهم، وهم: عبد الله هداري، والحسن حما، ومولاي أحمد صابر، وبسام الجمل، وعروسي لسمر، وعلي بن مبارك، وحمادي الذويب، ومحمد إدريس، ومحمد عبد الوهاب يوسفي.

الغفران في الأديان الكتابية



يحاول الباحث التونسي محمد يوسف إدريس في كتابه «الغفران في الأديان الكتابية»، الصادر حديثا ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب، استجلاء أهمّ خصائص الغفران في الأديان الكتابية، وضروب القول اللغوي المتعلق بالغفران.

وفي تقديمه لهذا الكتاب، يقول الباحث: «وقد حملنا البحث في النصوص المقدّسة على النّظر فيها، باعتبارها علامات لغوية تحمل دلالات متنوعة. وفي النّظر في ضروب القول اللّغوي المتعلّق بالغفران، تناولنا بالدّرس الغفران والدوال اللّغوية القريبة منه دلالياً في الكتاب المقدس وفي القرآن الكريم، وقد انتهينا إلى استنتاجات عديدة، أهمها أنّ الغفران لم يتّخذ في لغات هذه النّصوص ماهية واحدة... وقد تبيّن لنا أيضاً، أنّ الغفران في الثّقافة العربية متّصل بالعفو والصفح والكفّارة، على أنّه تميز عنها بأنّه ستر وفعل خاص بالله - في الظّاهر - وفي مقابل ذلك، فإنّ الغفران في التّصوّرين المسيحي واليهودي له دلالة وسطى بين العفو والغفران. وللمسألة أسباب تاريخية ودينية. لعلّ أهمّها أنّ صورة الإله في العهد القديم وفي العهد الجديد قريبة من صورة الإنسان مع اختلاف الأسس والغايات في النصين...».

ويضيف «إن اختلاف اللّغة العربية ولغات الكتاب المقدس في تحديد ماهية الغفران يكشف عن منظومة من المفاهيم، يشكّل الغفران حلقة من حلقاتها، وهو أمر يؤكّده النّظر في تمثّل كلّ دين من الأديان الثّلاثة للغفران، إذ امتدّ الاختلاف من ماهية الغفران ليطول ماهية الأطراف والشّروط والمجالات،

وفضاء الغفران وزمنه، وذلك لاختلاف الغايات والأسس التي حدّدت منزلة الإنسان والله... إنّ العهد القديم لم ينعت عدم التزام آدم بوصايا الرّبّ وأوامره بالخطيئة، وذهبنا إلى اعتبار الخطيئة مفهوماً مسيحياً صرفاً... فاليهودية الأولى عدّت الإنسان صنواً للرب الإله... وفي المقابل بَعُدَ الإسلام بالله، وفصل بينه وبين الإنسان دون أنْ يقطع حبائل القربى. فنظرة الإسلام إلى الخطيئة وإلى منزلة الإنسان في الوجود وعلاقته بالله حدّدت ملامح الغفران ومنحته دلالات عديدة تختلف اختلافاً واضحاً عن الغفران المسيحي والغفران اليهودي».

ومحمد يوسف إدريس باحث تونسي مختص في الدراسات المقارنة (الأديان التوحيدية) والمقاربات المعاصرة للبحث في الإنسانيات، وهو أستاذ مساعد للتعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان - جامعة القيروان - تونس، وعضو بمختبر تجديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيات.


صدر حديثا
معاذ بني عامر
الجسد والوجود
العتبة المقدسة
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
المركز الثقافي العربي

العرب غائبون عن قائمة أفضل ١٠٠ جامعة في العالم

غابت الجامعات العربية عن قائمة أفضل **١٠٠** جامعة في العالم لعام **٢٠١٥**، وتصدرت الجامعات الأمريكية هذه القائمة، وحافظ معهد «ماساتشوستس لتقنية المعلومات» على المرتبة الأولى في القائمة للعام الرابع على التوالي، وذلك وفقا لتصنيف «كيو أس» العالمي.

وقال موقع التصنيف، في بيان له، أن هذا التصنيف السنوي هو الـ **١٢** الذي يصدره الموقع، ويشمل هذا العام جامعات في **٨٢ دولة** حول العالم، ويتبع منهجية عملية في تصنيف الجامعات، تعتمد على سمعة المؤسسة الأكاديمية دوليا، وتأثير الأبحاث المنشورة فيها، والكوادر الأكاديمية التي توظفها.

ويذكر الموقع أن معهد «ماساتشوستس لتقنية المعلومات» الأمريكي، الذي حافظ على المرتبة الأولى في القائمة للعام الرابع على التوالي، تأسس عام **١٨٦١**، ولعب دورا في تطوير الحواسيب وهندسة الطب الحيوي، والمركبات الفضائية، ونال **٨٠** من طلبته جائزة نوبل في شتى المجالات العلمية، ويحتوي المعهد على ٤٦ تخصصا، ويدرس فيه نحو **١١ ألف** طالب.

وجاءت جامعة هارفرد الأمريكية في المرتبة الثانية، وتقاسمت جامعتي كامبرديج البريطانية وستانفورد الأمريكية المرتبة الرابعة، بينما حل معهد كاليفورنيا في المرتبة الخامسة، واحتلت جامعة أكسفورد المرتبة السادسة، وكلية لندن الجامعية حصلت على المرتبة السابعة.

وجاءت كلية إمبريال البريطانية في المرتبة الثامنة، وحصل المعهد السويسري الفيدرالي للتكنولوجيا على المرتبة التاسعة، وفي المرتبة العاشرة جاءت جامعة شيكاغو الأمريكية.

ترتيب متأخر للجامعات العربية

وجاء ترتيب الجامعات العربية متأخرا، حيث حلّت جامعة الملك فهد للنفط والمعادن في المرتبة **١٩٩**، وجاءت جامعة الملك سعود في المرتبة **٢٢٧**، ونالت الجامعة الأميركية في بيروت المرتبة **٢٦٨**.

ويرجع أكاديميون أسباب تأخر الجامعات العربية إلى قلة الإنفاق على البحث العملي في الجامعات، فضلا عن القوانين في بعض الدول التي تمنع استقطاب كفاءات أكاديمية من الخارج، فضلا عن عدم تحديث مناهج التدريس والافتقار للأدوات الحديثة في التدريس.

ومن جهة أخرى، وحسب تصنيف أفضل **٥٠٠ جامعة** على المستوى العالمي

لعام **٢٠١٥**، والذي يصدره معهد التعليم العالي التابع لجامعة «جياو تونغ شانغهاي» الصينية، لم تحضر الجامعات العربية في هذا التصنيف باستثناء جامعة مصرية وأربع جامعات سعودية.

وخلت المراتب الـ١٥٠ من أيّ جامعة عربية، قبل أن تأتي أوّل الجامعات السعودية على التوالي في المراتب الواقعة بين **١٥١ و٢٠٠ جامعة**، وهما جامعتا الملك عبد العزيز وبعدها الملك سعود (الترتيب لا يقدم التصنيف الدقيق إلّا للجامعات المئة الأولى)، وفي القائمة الثالثة عربيًا أتت جامعة الملك عبد الله للعلوم والتكنولوجيا ما بين **٣٠١ و٤٠٠**.

وفي المرتبة الرابعة عربيًا، أتت جامعة القاهرة في الصفوف **٤٠١-٥٠٠**، قبل أن تختتم جامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالسعودية التصنيف العربي بحلولها في المراتب المئة الأخيرة.

وفي الترتيب الأسيوي، حلّت جامعة طوكيو في الصدارة، بعدما انتزعت المركز **الـ٢١**، أما على صعيد منطقة الشرق الأوسط، فقد نالت جامعة إسرائيلية الصادرة إثر حلولها في المركز **الـ٦٧**، أما على الصعيد الإفريقي، فقد حلّت جامعة كيب تاون بجنوب إفريقيا في الصدارة، بعدما حلت في الصفوف **٢٠١-٣٠٠**، ويعد الحضور الإفريقي هو الأضعف في هذا التصنيف بين كل القارات، بخمس جامعات فقط، أربع منها تعود لجنوب إفريقيا.

أفضل ١٥ جامعات عربية:

- جامعة الملك سعود، السعودية (٣٥٦ عالميا)
- جامعة القاهرة، مصر (٣٥٨ عالميا)
- جامعة الملك عبد العزيز، السعودية (٧١١ عالميا)
- الجامعة الأمريكية في القاهرة، مصر (٩٠٤ عالميا)
- جامعة المنصورة، مصر (٩١١ عالميا)
- الجامعة الأمريكية في بيروت، لبنان (٩١٥ عالميا)
- جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، السعودية (٩١٨ عالميا)
- جامعة الإمارات العربية المتحدة، الامارات (١٠٣٣ عالميا)
- جامعة الإسكندرية، مصر (١٢٢٣ عالميا)
- الجامعة الأردنية، الأردن (١٣٤٨ عالميا)
- جامعة الملك عبدالله للعلوم والتكنولوجيا، السعودية (١٣٥٨ عالميا)
- جامعة النجاح الوطنية، نابلس (١٤٦٧ عالميا)
- جامعة بنها، مصر (١٤٩٣ عالميا)
- جامعة قطر، قطر (١٤٩٣ عالميا)
- جامعة الزقازيق، مصر (١٧٢٩)

أفضل ١٠ جامعات عالمية:

- معهد ماساتشوستس للتقنية، الولايات المتحدة
- جامعة هارفارد، الولايات المتحدة
- جامعة بيركلي، الولايات المتحدة
- جامعة ستانفورد، الولايات المتحدة
- جامعة أوكسفورد، بريطانيا
- جامعة كامبريدج، بريطانيا
- معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا
- جامعة كاليفورنيا UCLA، الولايات المتحدة
- جامعة شيكاغو، الولايات المتحدة
- جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة




صدر حديثا
ناجية الوريمي بوعجيلة
الاختلاف وسياسة التسامح
بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات
الرشيد والبرامكة والمأمون
مؤمنون بلا حدود
المركز الثقافي العربي

ترقبوا

في العدد القادم

«ما بعد الإسلاموية: الإسلاميون في مواجهة الحداثة»

